

# ANTONIO MILLÁN-PUELLES

## Obras completas

# IV

La estructura de la subjetividad
(1967)



ASOCIACIÓN
DE FILOSOFÍA
Y CIENCIA
CONTEMPORÁNEA

RIALP

**ASOCIACIÓN DE FILOSOFÍA Y CIENCIA CONTEMPORÁNEA**

**OBRAS COMPLETAS DE ANTONIO MILLÁN-PUELLES**



# Volumen IV

Antonio Millán-Puelles

# OBRAS COMPLETAS

## Volumen IV

ASOCIACIÓN DE FILOSOFÍA Y CIENCIA CONTEMPORÁNEA

EDICIONES RIALP, S.A.
MADRID

# Índice

# ANTONIO MILLÁN-PUELLES
# OBRAS COMPLETAS

# IV

La estructura de la subjetividad
(1967)

Edición a cargo de Juan José García Norro

# La estructura de la subjetividad
# (1967)

# ESTADO DE LA CUESTIÓN

Desde su planteamiento por Descartes, la teoría de la subjetividad se constituye, con muy diversos nombres, en la contestación a la pregunta por la estructura del «yo» como sujeto de su relación consigo mismo y de su nexo con lo otro que él. Esta pregunta implica la distinción de dos formas de habérselas la subjetividad con lo que se le muestra irreductible: la que estriba en hallarse ante una mera apariencia y la que consiste en aprehender algo real. En ambos casos el yo está inconmoviblemente cierto de sí mismo, por lo cual el «fundamento inconcuso» del saber tiene que residir en la tautológica evidencia de esta autocerteza subjetiva.

Pero el ser que es *lógos* de sí mismo (tauto-lógico) sigue estando provisto de una «heterología» ineludible. Su íntima autoafirmación existencial no puede satisfacerle, porque si bien es una tesis absoluta, no constituye, en cambio, la tesis de un absoluto, sino la de un ser determinado por su relación con algo otro que como tal se le ofrece. ¿Es eso otro un ser tan real como el yo, o se trata, por el contrario, de una mera apariencia?

Planteada de un modo general, la cuestión de lo otro es, *ipso facto,* la cuestión de sí mismo, instada en la autocerteza subjetiva y que debe ser resuelta desde ella. Pues bien; con todas las inconsecuencias que se quiera, la respuesta cartesiana a estas preguntas significa, de hecho, una toma de posición esencialmente realista ante el problema del nexo entre la tautología y la heterología subjetivas. Más complicada de calificar es la actitud de Kant ante ese mismo nexo. ¿Idealismo o realismo?

Para Kant, el *cogito* cartesiano es pura apercepción trascendental, la vaciedad de una tautología sin contenido, si se le aísla de la materia dada en la intuición por la que el yo se capta como determinado en el tiempo. Esta intuición exige la experiencia de algo «fuera de mí». Por consiguiente, la tautología cognoscitiva —no la del mero pensar— es también, para Kant, inseparable de una heterología. Pero ninguna de ellas pertenece a una subjetividad cognoscitiva de algo más que fenómenos. Lo mismo en la experiencia externa que en la interna, la subjetividad está determinada por algo que le impide trascender hacia el «en sí» de sus propios datos objetivos; y de este modo, lo único que del yo cabe saber —en tanto que necesariamente heterológico y, a la vez, tautológico— es que las condiciones que le hacen posible la experiencia le incapacitan para rebasar el valor meramente fenoménico de su actividad de conocer.

El idealismo absoluto, que partiendo de Kant trata de superar a éste desde dentro, sacrifica la subjetividad del yo finito (condicionante, como una pieza clave, de la doctrina del idealismo trascendental) y la absorbe en un *Ego* trascendente, en el que ya no es posible distinguir entre lo tautológico y lo heterológico. Tal distinción le pertenece en exclusiva al yo individual, mero fenómeno. Kant no había dicho tanto, pero dio pie a

decirlo. Si el yo individual no se conoce sino como un fenómeno para sí propio, ¿no habrá que pensar que, en realidad, este puro fenómeno es el modo finito de captarse de un *Ego noumenal* o trascendente, última y absoluta condición de todo aparecer? En general, ¿cómo cabría que algo apareciera, sin la absoluta autoposición del Ser? De ahí que la subjetividad se constituya, en esta interpretación, como el lugar finito de la tautología del Absoluto. (También en la metafísica de Heidegger el *Dasein* es el ahí o lugar del Ser, aunque este le inste y le dialogue, permitiéndole una «decisión existencial» solamente posible como la de un cierto absoluto frente a otro.)

En el sistema del idealismo fenomenológico de Husserl, la tesis de la subjetividad es absoluta, y la del mundo, en cambio, solo relativa y presuntiva; lo que equivale a decir que, desde su certeza tautológica, el yo es, en efecto, heterológico, en cuanto intende lo que él mismo constituye para sí como habiendo, a la vez, de presumirlo a título de un «en sí». La «presunción apodíctica del mundo» es la fórmula ambigua, permanentemente vacilante, de una falta de opción entre el idealismo y el realismo. En rigor, tampoco había sido más la afirmación kantiana de las cosas en sí como pensadas necesariamente en virtud de un principio de causalidad al que el propio Kant niega todo alcance o valor transfenoménicos. A diferencia del idealismo absoluto, Husserl se ciñe a Kant. Y aunque es verdad que el planteamiento del problema crítico por Husserl es más riguroso y ambicioso, no es menos cierto que, en definitiva, la solución viene a quedarse en los límites de un idealismo fenomenológico-trascendental.

Con la filosofía de la existencia se produce un cambio radical de planteamiento. Frente a todo idealismo, el nexo de la tautología y la heterología subjetivas es abordado desde la segunda. Primordialmente, la existencia es «extática», trascendente, mundana. Su heterología fundamental es su propio «ser-fuera-de-sí», su encontrarse, *a radice,* abierta al Ser. Solo en función de esta apertura primordial se hace patente a sí misma, o sea, es tautológica. Pero si está en principio abierta al Ser y, por tanto, a sí propia, es por no tener ninguna esencia. Si poseyera un contenido íntimo, alguna determinación constitutiva de una cierta sustancia, quedaría clausurada y como atada a sí misma, sin la libertad en que consiste su habérselas ante el Ser. La «libertad trascendental» de Heidegger es una nihilidad constitutiva, en la que se ha inspirado el concepto sartriano del «para sí» como el vacío en el que se destaca el «en sí». Y a su manera, está también en Jaspers, para quien la filosofía es, justamente, la audacia de penetrar en el insondable fundamento de la autocerteza humana; un fundamento que no tiene esencia alguna, ninguna constitución delimitante que nos impida el ser en libertad como existencia posible, siempre en ruta hacia el Ser.

De esta suerte, el precio que hay que pagar en la filosofía de la existencia por la superación del idealismo es la pérdida de todo contenido sustancial en la intimidad de la persona humana. Poco importa que ésta se presente, desde un punto de vista fenomenológico, en la forma de un cierto «para sí», si no tiene otro ser que el que ella misma va dándose. Y ¿cómo cabe que un no-ser se «esencialice»? La irrealidad de una nada no puede ser activa, y la heterología es impensable —tanto en su sentido radical como en el modo de la vida consciente— para el puro no-ser al que se tendría que

reducir una absoluta vaciedad de esencia. Cierto que, para que el hombre vaya haciéndose, le hace falta, además de la libertad trascendental por la que radicalmente se abre al Ser, la libertad de opción en que consiste el señorío de sí mismo. Pero, ¿estas libertades son humanas con independencia de su índole de esencialmente fácticas o recibidas en un ser también fáctico y que se vive a sí propio como un cuerpo y no como una pura y absoluta conciencia?

* * *

La investigación que aquí se desarrolla trata de comprender la estructura del yo finito humano según su peculiar ser tautológico y simultáneamente heterológico, fundándolo en una sustancia recibida y apta, por esencia, para la vida consciente compatible con la realidad de nuestro cuerpo. Esta sustancia, fundamentalmente abierta al Ser, tiene que ser pensada de tal modo que se pueda entender la posibilidad humana de asumir como si fuesen seres las falsas apariencias dimanadas de un origen empírico. De ahí el sentido de la *introducción,* que bajo el título «realidad, apariencia y subjetividad», apunta, desde el comienzo, a la facticidad somática del yo como condición indispensable para los errores que se fundan en la apariencia sensible. Tras ello, en la *primera parte* de esta obra se considera «la finitud de la conciencia humana», según las dimensiones esenciales del respectivo no-ser, dado en la reflexión. La *segunda parte* se dedica al «trascender intencional» característico de la conciencia inadecuada del yo humano. Y, finalmente, la *tercera parte* constituye el examen aporético y el establecimiento de una teoría sistemática del hecho y las condiciones de «la intimidad subjetiva».

NOTA.- La Fundación Juan March concedió su Ayuda a la Investigación en Ciencias Filosóficas (1963) al proyecto de la presente obra.

# Introducción
# REALIDAD, APARIENCIA Y SUBJETIVIDAD

# I. EL HECHO Y LA POSIBILIDAD DE LA APARIENCIA

No es casual que, tanto en el lenguaje filosófico como en el uso vulgar o más común, los términos «subjetividad» y «subjetivo» puedan ser empleados en la doble acepción, por una parte, de lo que verdaderamente no es real, aunque parezca serlo, y, por otra, de lo que en cambio es real, sino que pertinente o relativo al ser en el que se dan las apariencias. La ambigüedad de las palabras en cuestión es perfectamente sintomática. La genuina subjetividad, la humana, tiene que ser real para que lo aparente pueda darse en ella; pero ha de ser real bajo la forma según la cual se puede dar en ella lo aparente.

Tomando como punto de partida a la mera apariencia, no se puede inferir que la conciencia es real sin concluir también que es, a la vez, conciencia de lo real, y no solo por serlo de sí misma, sino por serlo justo de lo aparente en cuanto solo aparente. La subjetividad se reivindica a sí propia en el *concepto* de lo que, no siendo, «parece», no obstante, ser. En tanto que posee esta noción es, pues, la subjetividad la realidad en la que la apariencia puede presentarse de dos modos: *solo materialmente, o material y formalmente a la vez.* En su índole abstracta, la idea de lo aparente como solo aparente no envuelve más que posibilidades o, para hablar con más exactitud, la posibilidad del doble hecho del fallo y la rectificación de la conciencia. Pero en la subjetividad humana, empírica, que no es un mero *cogitabile,* sino un ser que posee la experiencia de sí, tales posibilidades —y la misma noción en la que se anudan— responden a hechos reales que han tenido alguna vez actualidad. La idea de lo aparente como solo aparente es el emblema lógico de una experiencia vivida y no tan solo pensada. Lo que de un modo abstracto es posible «pensar» es más bien la posibilidad de que tal experiencia se reitere. Si la subjetividad se ve a sí propia como posible víctima de una apariencia, es porque ya le consta que esta posibilidad se ha actualizado; es decir, porque en el hecho de rectificarse ha tenido la experiencia de sí misma como efectivamente seducida por lo que en él se trasciende.

La subjetividad empírica o humana es el «lugar de jurisdicción» de la apariencia. Fuera de nuestro ser, esta carece por completo de sentido. Ahora bien; el análisis de lo que en su lugar propio y adecuado —la realidad de la subjetividad empírica— es efectivamente la apariencia obliga a distinguir una *noción* y, como algo que la precede y sustenta, un doble *hecho:* el hecho de sufrir una apariencia y el hecho de superarla. Estos tres elementos son completamente indispensables para entender la subjetividad. En un orden empírico, el primero de ellos es, de un modo tan solo material, el hecho de sufrir una apariencia. La apariencia sufrida no es *sensu stricto* real, pero el sufrirla, el estar siendo víctima de ella, es en cambio un hecho indubitable. La rectificación que trasciende este hecho no niega su realidad, sino únicamente la de la apariencia. La subjetividad fue

realmente afectada por su propia situación de seducida. *Mi estar siendo víctima de la apariencia no es algo que me ocurriera «en apariencia», sino efectiva y verdaderamente; y, sin embargo, no me ocurría formalmente en el momento del «poder de la apariencia».* Este solo se ejerce cuando no se presenta como tal. Es un poder oculto, que no resiste la luz. Y no obstante, aquello que lo posee —la apariencia «materialmente» tomada— es algo se me ofrece, algo que comparece ante mí, igual que la realidad. Después sabré que es un testigo falso; pero al comienzo no es más que un testigo, y tiene tanta voz como cualquiera.

Nada tan ingenuamente petulante como el pensar que ya esa voz sonaba sospechosa en el momento de empezar a oírsela. La que resulta es falsa, pero esto ocurre más tarde, no al comienzo. La rectificación de la conciencia es «solemne y total». No estaba anticipada o sugerida, como algo previamente vislumbrado y que, por tanto, se encontrase a medio hacer. Para que esto se pudiera dar, sería a su vez preciso que se diera una semiapariencia y, por lo mismo, un hecho mixto o medianero de dos hechos tan incompatibles entre sí como el efectivo engaño de la conciencia y la conciencia efectiva del engaño. Entre ambas cosas no hay término medio. El recelo, la duda, la desconfianza, no son algo híbrido o compuesto de esos dos extremos ingredientes. De ningún modo versan acerca del engaño como hecho, sino como posibilidad, pero esta no es una especie de hecho a medias, sino ni más ni menos que la posibilidad del hecho entero. Si por una cautela que he tomado, miro lo que estoy viendo de tal modo que pienso que quizá no es más que una apariencia, no estoy medio engañado; lo que estoy es totalmente receloso; y mi recelo se constituye como tal porque es recelo de poder ser engañado totalmente. Cosa muy distinta es que el engaño, lo mismo en este que en los otros casos, no afecte más que a una porción de un todo. Tal engaño es parcial, no por no ser engaño por completo, sino porque siendo, entero y verdadero, lo que es, puro engaño, lo es respecto de algo que como parte se integra en un conjunto donde ha quedado ileso lo demás. Pero en este sentido hay que decir que el engaño parcial, así tomado, además de posible, es, en rigor, la única modalidad posible del engaño, si por «todo» entendemos, a su vez, no alguno determinado, sino la misma totalidad, objetiva y posible, del «campo» de la conciencia.

Es imposible pensar que todo sea apariencia pura y simple. Aquí juega la noción de lo aparente tal como esta noción puede estar dada en la subjetividad humana, empírica. Su índole es muy distinta de la que tiene la noción del existir en el llamado «argumento ontológico» según la crítica que habitualmente se hace de él. En la conciencia de la subjetividad, la idea de lo aparente como solo aparente responde a una «experiencia», tomando esta palabra en la acepción del saber vital que se consigue por el hecho efectivo de un fracaso y no por la consideración, teórica y abstracta, de la objetiva posibilidad del mismo. La subjetividad no se sitúa ante la mera apariencia como ante algo en lo que simplemente «puede» haber estado —tal vez siempre, hasta este mismo momento— y de lo que «quizá» le sea dado evadirse. Esta actitud dubitativa y problemática es esencialmente falsa. *La realidad de la subjetividad respecto de la apariencia es la certeza de haber sido víctima de algún caso de ella y, por lo mismo, la certeza también*

*de haberlo trascendido.* El pensamiento de la posibilidad de haber estado siempre en el engaño es tan contradictorio con sus presupuestos, y con la realidad de la subjetividad misma, como el pensamiento de la posibilidad de no haber sido nunca víctima del engaño. Naturalmente, esto no quiere decir que sea imposible para la subjetividad lo que pudiera llamarse su primer engaño y, respectivamente, su primer desengaño. Pero lo que no cabe pensar es que antes de él pueda la subjetividad tener el pensamiento de la posibilidad de no haber sido nunca engañada, ni tampoco el de haberlo sido siempre.

Aun queriendo moverse en el dominio del puro pensamiento y de las meras posibilidades, la subjetividad que piensa en estas cosas es ya, de hecho, una subjetividad caída, que ha comido del fruto del árbol de la ciencia por la que sabe del mal de la apariencia y del bien de la realidad. Otra conciencia que no sea como la nuestra puede conocer las apariencias sin tener que sufrirlas, de manera que ese conocimiento sea el de las apariencias que nosotros sufrimos o en las que podemos incurrir. Y no sólo las puede conocer. En realidad, es menester pensar que tiene que conocerlas, si la pensamos como la conciencia que conoce todo lo real, ya que es real el hecho de que la subjetividad está afectada por ellas. Pero a su vez una conciencia omniconsciente no puede ser pensada como subjetividad. La subjetividad no se da cuenta del cariz negativo de esos hechos en el momento mismo en que le ocurren. Cuando está seducida no lo sabe; y cuando lo sabe, ya no está seducida.

Como idea que resume una experiencia, el concepto en cuestión implica una realidad que repara su daño. En términos hegelianos, habría que decir que la apariencia es algo superado y anulado en el hecho de su rectificación. Como rectificada, la conciencia es, por tanto, anulativa y a la vez superadora de sí propia, en tanto que dañada. Supone, pues, la imprescindible mediación de algo formalmente negativo: el no-ser de la apariencia como tal. Sin embargo, de ello no se sigue que la conciencia de la realidad implique siempre una mediación de lo aparente. Lo único que es legítimo inferir es que así debe serlo la conciencia de la realidad implícita en la idea de la mera apariencia, aunque por cierto en tanto que así implícita, no en sí misma y de suyo. En sí, la realidad no implica a la apariencia. Es algo equiparable a lo que ocurre en la necesaria oposición del ente respecto del no-ente, como necesidad de la dicción, del *lógos*. Con esto no se trata de afirmar que se quede en meramente subjetiva en el peor sentido de la palabra. La verdad lógica del supremo principio *ens non est non ens* es, digámoslo así, tan verdadera, pero a la vez tan «lógica» —tan del *lógos*—, que de ninguna forma intrínseca y propiamente real consiste el ente en su no-ser el no-ente. La realidad no es, desde luego, el peculiar no-ser que es propio de la apariencia; pero tanto y de tal modo no lo es, que ni siquiera estriba en no serlo.

Al reparar en el carácter lógico de su dicción del ente como contradictorio del no-ente, la subjetividad se supera a sí misma, se trasciende; y en este trascenderse capta el ser de una manera directa. Negando el no-ser al ser, no se queda en su propia logicidad, sino que la rebasa en el hecho mismo de advertirla. Definitivamente, el ser es mensurante de la logicidad que poseemos, haciendo de ella una estructura *subjetiva* que se abre realmente al ser. *«Subjetiva», por tanto, significa aquí la índole de relativa a lo real,*

*poseída, en efecto, por una logicidad que se trasciende y que, lejos de medir al ser por ella misma, se deja medir ella por el ser.* Por eso cabe que la subjetividad llegue a advertirse en calidad de *lógos* subjetivo en su dicción del ser como contradictorio del no-ser, y también en su dicción de lo real como enfrentado a lo tan solo aparente.

Hay «diferencia real» entre el hecho de sufrir una apariencia y el hecho de captar la realidad. Ambos son hechos *de* la subjetividad y los dos pueden informarnos *sobre* ella, si se les hace objeto de la reflexión. A través de esta, la subjetividad se aparece a sí misma como lo afectable por lo uno y por lo otro. De ahí que el hecho de sufrir una apariencia no pueda ser enteramente aislado. Su relación con la subjetividad es, a la vez, relación con el hecho de captar lo real, en la medida en que esta captación expresa las posibilidades «positivas» de la subjetividad consciente en acto. Justo por ello, el hecho de sufrir una apariencia es, aunque real, algo que la subjetividad experimenta como provisto de un sentido negativo. La realidad, en ella, de tal hecho es la realidad (?) de una «privación». Volviéndose sobre el hecho y sobre la posibilidad de sufrir la apariencia, la subjetividad se ve a sí propia como un ser orientado hacia la realidad. El mismo hecho de sufrir una apariencia solamente es posible en cuanto cabe tomar como real algo que no lo es. Tal posibilidad es el modo deficiente o negativo del poder radical de abrirse a la realidad. La privación, el fallo, se dan, por tanto, en algo que por esencia está «bien orientado». Son posibles tan solo sobre la base de una esencial orientación al ser, conservada aun en medio de la mayor aberración posible.

* * *

La diferencia real entre el hecho de sufrir una apariencia y el hecho de captar la realidad queda anulada si el sujeto de ellos se limita a la índole de un simple «correlato» de la objetividad. Al sufrir la apariencia, algo hace de *obiectum* para la conciencia, y lo hace lo mismo, exactamente igual, que si no fuera meramente aparente. Se trata de algo que se ofrece a la conciencia y que se constituye, de esta suerte, como verdadero objeto de ella. Su aprehensión es, por tanto, un acto cognoscitivo. Como algo que verdaderamente comparece, el objeto en cuestión es verdaderamente conocido. Hasta aquí no hay engaño. Y sobre no haber engaño, hay, además, la verdad del juicio reflejo por el que la subjetividad predica de sí misma su tener ante sí a ese mismo objeto. Este juicio no solamente es un verdadero juicio, sino también un juicio verdadero, y de inmediata evidencia. Si la subjetividad se queda en él, si no hace más juicios, no hay posibilidad de error. Pero no es esto lo que la propia subjetividad entiende que le ha acontecido cuando ha sido víctima del hecho de sufrir la apariencia. En este hecho no se ha limitado a un simple juicio reflejo. Lo que hizo fue un acto de otro tipo, que no concernía a su relación formal con el objeto o a la del objeto con ella, sino a la del objeto con la realidad transobjetiva. Juzgó que ese objeto era, tal cual se presentaba a la conciencia, algo más que «simple objeto» de esta. Cometió, en suma, un exceso, y con él un error, que ahora ha rectificado. Pero en esta misma rectificación la subjetividad sigue orientada, incorregiblemente, hacia el ser que trasciende del objeto. No elimina, no

borra, la conexión entre este y la realidad transobjetiva. Lo que hace es, tan solo, distinguir entre meros objetos y objetos en los que la realidad misma se le ofrece.

Tal distinción es por completo imposible, como antes se señaló, si la subjetividad es limitada a la índole de simple correlato de una objetividad meramente inmanente. De este modo enclaustrada en sí misma, la subjetividad no podría poseer en calidad de determinación real el hecho de haber sufrido una apariencia: ni podría hablarse de la rectificación como de un nuevo hecho en el que la apariencia queda limitada, para la propia subjetividad, a la condición de un mero objeto. Si antes lo llegó a tener por algo más, esto lo piensa *ahora* la subjetividad como algo erróneo precisamente porque continúa orientada a lo real, que es lo que le permite hablar de lo aparente como tan sólo aparente. No cabe duda de que si la subjetividad se hubiera limitado al juicio reflejo por el que se percibe ante un objeto sin pronunciarse sobre la realidad o irrealidad del mismo, se habría ahorrado el fallo que luego rectifica. Pero esto prueba que la subjetividad no se contenta con quedarse en sí misma. Lo puede, sin duda, hacer; y al hacerlo, se mantiene en la certeza. Sin embargo, el error es mucho más natural que esa actitud. Responde a una tendencia subjetiva totalmente espontánea, mientras que el limitarse a hacer un juicio puramente reflejo sobre la misma subjetividad es algo artificioso e incluso, en cierto modo, violento. *Al tomar la apariencia por una realidad, la subjetividad* «se *deja ir*» *por la misma pendiente en la que espontáneamente se desliza.* Sigue su natural inclinación, que es, en efecto, *la inclinación hacia la realidad:* la tendencia a captarla, a hacerla suya, a nutrirse de ella. Aun en el caso de que se mantenga en un juicio reflejo del tipo examinado, la duda que le queda acerca de la realidad o irrealidad del objeto ofrecido en ese mismo juicio no se compensa nunca plenamente por la certeza que posee de sí. Y todavía hay que advertir que la subjetividad no está completamente cierta de sí misma si no lo está respecto de ese objeto. No es que no posea certeza alguna respecto de sí propia. *La evidencia de los hechos de conciencia es, en efecto, absoluta. Quien no es absoluta es la conciencia misma.* De ahí que la evidencia de esos hechos no pueda satisfacerla.

Movido por el deseo correlativo de tal insatisfacción, Descartes se lanza a recobrar la realidad. Va en pos de la certeza de sí mismo, una certeza que le rebasa a él, porque no está tan cierto de sí propio como parece mostrarlo la evidencia del *cogito.* Innegablemente, esta evidencia resiste «a los más fuertes ataques de los escépticos». A lo que no resiste es al deseo de desbordarla en la evidencia de algo que no sea el propio yo. Tanto en la duda como en la certeza, la subjetividad es solidaria de lo que ella no es: también en el error de tomar por real a una apariencia. La condición de la posibilidad de tal error es, ante todo, la tensión natural a la realidad transubjetiva (igual da aquí decir transobjetiva), propia de nuestro ser. Sin esta natural inclinación, ese error, en efecto, no es posible, porque no cabe tomar como real a una apariencia en ninguno de estos dos casos: primero, si no se tiende a conocer la realidad en tanto que realidad, ni esta es de algún modo conocida bajo ese mismo título; segundo, si se tiene ya en acto este conocimiento.

En el primer caso, no es posible tomar como real ni a la realidad ni a la apariencia; lo

cual no excluye que se pueda conocer algo real, pero en cambio impide por completo que eso que se conoce sea precisamente conocido en tanto que realidad. Pues no es lo mismo conocer algo real que conocer que es real lo que se conoce. Para que se dé este último conocimiento, no basta la realidad de lo conocido. Es necesario que en el propio cognoscente haya también la aptitud que le permite captarle a la realidad su realidad. De ello no se desprende, sin embargo, que todo lo que es capaz de conocer la realidad *formaliter* sea, sin más, afectable por el error de tomar como real a lo tan solo aparente. Lo primero es condición de lo segundo, y desde luego una condición precisa, pero no suficiente. Porque no cabe ser víctima de ese error si se tiene ya en acto el conocimiento formal de la realidad. En ese caso no se da la tendencia que en el error se frustra, no hay una mera inclinación a lo real en tanto que real, sino al contrario, una «posesión» del mismo; y si en ella puede darse la apariencia, es solamente a título de apariencia.

Para que sea posible lo contrario, hace falta, por tanto, que la subjetividad, además de estar provista del poder de aprehender formalmente lo real, esté también dotada de una tendencia o inclinación natural al mismo. Pero, ¿cómo es posible que una realidad tienda a la realidad? Para tender a algo es ya necesario ser real. La tendencia en cuestión no es meramente una tendencia posible, sino la tendencia fáctica y actual de un ser real hacia la realidad, y, además de ello, algo constitutivo de la naturaleza de este ser que posee el poder de captar formalmente lo real. *La orientación hacia la realidad pertenece, por ende, a nuestro ser con el doble carácter de una aptitud de índole cognoscitiva y de una tendencia o inclinación natural al ejercicio de esa misma aptitud.* Por consiguiente, para entender la subjetividad hay que pensarla como algo que, en vez de limitarse a formar parte de la totalidad de lo real, puede hacer de este ámbito precisamente el suyo y que justamente tiende a hacerlo. Para ello, claro está, le es necesario, como a cualquier realidad, estar ya en dicho ámbito. Mas también le hace falta el no encontrarse en él como cualquier realidad. No todas las realidades son capaces de «hallarse» en ese ámbito y de tender hacia él. Para este poder y este tender es indispensable un cierto modo de *no estar, a la vez, en la realidad.* Se trata de ese no estar en la realidad característico de lo que, siendo real, puede y tiende a estar presente en ella de un modo cognoscitivo, de suerte que lo real le sea presente en calidad de captado. Toda actualización de ese poder y de ese tender supone, como algo previo, el mencionado modo de no estar en la realidad; y en tanto que lo supera, se encuentra condicionada por el hecho de haber partido de él.

De ese mismo punto de partida proviene igualmente el hecho de tomar por real una apariencia. Ahora bien; si no es posible cometer error cuando en el hecho de la reflexión se juzga acerca de la facticidad de los llamados «hechos de conciencia», ¿no habrá que decir, por tanto, que la subjetividad está orientada a realidades distintas de la de esos hechos en su nuda facticidad? Pero, por otra parte, como la subjetividad está orientada a toda la realidad, también lo está a sí misma. Ella entra también en el objeto de su propia tendencia, y por la misma razón, por el mismo título, que cualquier otro ser, a saber, en tanto que realidad y por cierto como una realidad en la que a su vez ella no está de un modo cognoscitivo y a la que también tiende al tender al ser en cuanto ser.

Pero en tal caso se plantea el problema inverso: ¿cómo no puede cometer error acerca de la facticidad de sus propios hechos de conciencia? Habrá que pensar entonces que la subjetividad no está inclinada a ellos, lo cual, de una manera positiva, quiere decir que cognoscitivamente ya se encuentra en la realidad fáctica de los mismos, o sea, que los conoce siempre (por supuesto, siempre que ellos son), sin que esto signifique que siempre los conozca de una manera refleja. Todo hecho de conciencia es, en efecto, conciencia del mismo hecho. La posibilidad del juicio reflejo viene de la existencia de una previa conciencia consectaria del hecho de conciencia. El juicio reflejo eleva a conciencia explícita y temática lo que ya antes era una conciencia solo connotativa. *Al afirmar la realidad de su acto, la subjetividad no puede equivocarse porque su situación no es la de haber estado «anteriormente» solo inclinada a él y, por tanto, pudiendo —solo pudiendo— conocerlo, sino la de estar ya conociéndolo en su propia facticidad desde que esta es efectivamente dada.*

* * *

En la medida en que implica en la subjetividad una natural inclinación a algo distinto de los propios hechos de conciencia, el tomar por real a lo aparente es algo natural e inevitable, tanto como según Kant lo es lo que él denomina la «apariencia trascendental». Pero lo que aquí ante todo se nos ofrece como natural e inevitable no es ninguna apariencia, ni tampoco algún hecho que consista en ser víctima de ella, sino más bien la *posibilidad* de este tipo de hechos. Para Kant, la apariencia o ilusión trascendental es inevitable hasta tal punto que, aun descubierto su engaño, continúa seduciendo a la razón y moviéndola a errores. En esto se distingue de la «ilusión lógica» o pura y simple conclusión errónea, derivada de una mera falta de atención a la «regla» y que desaparece por completo al agudizarse la atención. Kant limita la «naturalidad» del error al caso de la apariencia trascendental, para la cual recaba una dialéctica que no es tan solo sofística y, por tanto, artificiosa, sino que afecta inevitablemente a la razón humana. *Por el contrario, lo que aquí se ha venido sustentando es la «naturalidad» de la posibilidad de todos los errores en los que se toma por real a una mera apariencia empíricamente dada.* Hay un hecho innegable: lo que en la rectificación se manifiesta como no siendo más que un simple objeto fue algo que en la conciencia seducida se presentaba como realidad. Al reflexionar sobre este hecho, surge, ineludible, la pregunta: ¿cómo ha de ser la subjetividad para que en ella pueda tomarse por real lo que ulteriormente se descubre como mera apariencia? Y lo averiguado hasta el momento es que, para que todo ello sea posible, la subjetividad tiene que estar provista de una natural inclinación a la realidad en general y más especialmente a la realidad transubjetiva. La posibilidad de tomar lo aparente por real es natural en la medida misma en que la mencionada inclinación lo es, y en consecuencia hay también que decir que son perfectamente naturales todos esos errores, aunque tan solo en el sentido ya aclarado: el mismo en el que antes se afirmó que es más natural la comisión de esta clase de errores que el mantenerse siempre en la actitud del juicio reflejo acerca de los propios hechos de conciencia.

La subjetividad es confiada y hasta presuntuosa. Lo natural en ella es pensar que está en la realidad, si bien este pensar es normalmente un mero pensar implícito, que no se pone en cuestión. En la rectificación de la conciencia este comportamiento hace crisis, pero de tal manera que la realidad de la caída es la de un hecho pretérito y superado. *La presencia de la realidad es el presente de la subjetividad.* De ahí que la rectificación no sea tampoco el «recuerdo» de haberse equivocado. De lo que uno se acuerda es de que creía estar en la realidad; y aun este mismo «creía» es un tanto amañado, ya que se trata de la versión presente, y a una nueva luz, de algo que en el pretérito no se daba así, al menos de una manera expresa. Únicamente en la conciencia que se rectifica, y en el momento mismo de rectificarse, se ven con claridad todas estas cosas. No es buen sistema el de «construir» la experiencia sobre el modelo de la rectificación; pero como esta misma rectificación se inserta en la experiencia y la interpreta, hace falta también analizarla bajo el supuesto de que se la entiende como algo distinto de lo que constituye la normalidad del curso de la vida subjetiva. Lo cual no significa que la rectificación de la conciencia sea vivida como algo extraño o violento. Por el contrario, es algo tan natural como el cometer errores. Pero por ser precisamente la vivencia de haber cometido un error —así pues, un caer en la cuenta de que uno no estaba en la realidad cuando creía estar en ella—, resulta que se opone, a su manera, al curso habitual de la experiencia y a *lo* que uno creía, a la vez que revela que lo constituye así reflejamente en calidad de «creído».

Como nexo del presente y del pasado en la subjetividad que la cumple, la rectificación es la vivencia de «haber cometido» un error. Para ello hace falta la memoria. La vivencia de haber cometido un error no es, según se vio, lo que se llama formalmente un recuerdo, un acto de acordarse; pero lo exige o supone. Vivir el hecho de haber cometido un error es, de algún modo, revivir este error. Y, para ello, he de acordarme de él, he de representármelo. La subjetividad se vuelve sobre sí misma al representarse este hecho pretérito que asume como suyo. Y al volverlo a tener así presente, lo juzga como real. No se pregunta acerca de si es real que ese hecho pretérito fue suyo; ni tampoco lo duda. Está segura de ello. Su presente acto de memoria es un verdadero acto de memoria. Tal seguridad no es, sin embargo, de una manera propia, la de un juicio reflejo sobre un puro y simple recordar. Lo que ahora se juzga como real es el hecho pretérito de haber tomado por real a una apariencia. Se trata, indudablemente, de un juicio que versa sobre otro y, por lo mismo, de un juicio reflejo, pero no sobre un acto de recuerdo, sino sobre el acto de juzgar que es recordado.

Hasta aquí no hemos entrado todavía en lo más específico de la rectificación de la conciencia. Porque yo puedo pensar no sólo que es verdad que antes pensé, sino también que es verdad lo mismo que pensé antes. Y aun es posible esta otra reflexión: que es verdad que antes pensé de tal manera, pero ahora no sé si lo que creía es, o no es, la verdad. Para que se dé la rectificación, he de pensar sobre lo mismo en que pensaba antes, sino que haciéndolo ahora de tal modo que esté seguro de que es falso lo anterior. Se «falsearía» el sentido de la rectificación si se dijera que lo que en ella acontece no es más que la conciencia de haber pensado antes de una forma y ahora, en cambio, de otra.

Para ser fieles a lo que se siente en esta vivencia peculiar, es absolutamente indispensable referirla al valor de la verdad como a la luz bajo la cual se hace el juicio presente sobre la falsedad de un juicio pretérito. Se traiciona el sentido de la rectificación si se lo interpreta de este modo: antes pensé que era verdad una cosa, y ahora pienso que es verdad la contraria. Este balance «nulo» de hechos de pensamiento es radicalmente falso en la medida en que encierra a la subjetividad en la inmanencia del puro pensamiento, dejándola en la actitud de un juicio reflejo sobre la realidad de un cambio de la conciencia en el que no se da por ningún lado la conciencia de la realidad. Lo que yo hago en la vivencia misma de haber cometido un error no es, pues, un juicio reflejo sobre el hecho de una mera sustitución de pensamientos, en la que lo único cambiado es lo que se toma por verdad.

En el acto mismo de vivir la rectificación de la conciencia, el juicio pretérito —el único sobre el que propiamente se reflexiona— queda reducido a la condición de simple pensamiento, que es la que tienen los juicios falsos, mientras que el nuevo juicio, lejos de ser pensado como un simple pensar, queda vivido en la forma de una captación de lo real. En vez de ser la parificación de dos juicios en calidad de meros pensamientos, la rectificación de la conciencia es la clara noticia de una realidad que, al presentarse, hace a su vez presente la falsedad de un juicio pasado. La presencia de esta realidad como inequívoca y claramente dada es la ἐνάργεια, la «evidencia objetiva» o, en otros términos, la «verdad ontológica causal» respecto a la «verdad lógica». *La subjetividad se trasciende en virtud de la ἐνάργεια de la realidad que irrumpe en la conciencia.* Así, pues, la subjetividad se experimenta entonces a sí propia como estando realmente en la evidencia, de tal manera que el juicio que hace es, por decirlo en términos de Husserl, «vivencia de la evidencia» *(Evidenzerlebnis).* Sobre esta misma vivencia cabe también hacer un juicio reflejo, pero no más evidente que el que hace de objeto suyo. El «juicio juzgante» tiene que afirmar la realidad del «juicio juzgado», en tanto que este estriba en la vivencia de la evidencia de una realidad.

La posibilidad de distinguir entre la rectificación y el mero cambio se fundamenta en el hecho de la misma experiencia de la ἐνάργεια. La subjetividad se experimenta a sí misma de este modo. Si se le niega todo valor real a esa experiencia, dejándola en meramente subjetiva (en la acepción peyorativa de este término), no hay ninguna razón para no hacer lo mismo con cualquier otra experiencia. Pero entonces carece de sentido el acogerse a los juicios reflejos. No hay asilo seguro frente a la duda cuando se empieza por recusar una evidencia que está inserta en un hecho de conciencia. La «rectificación de la conciencia» es simultáneamente «conciencia de la rectificación», no de un modo temático y reflejo, sino experimental y vivencial, mas, por lo mismo, perfectamente indubitable, con una lucidez en la que se integra, de una manera objetiva, la de la realidad rectificante del pensamiento que ahora juzgo falso. Por consiguiente, para «equilibrar» las pretensiones del pensamiento que ahora juzgo falso con las del que posee la evidencia de la realidad rectificante, también he de igualar con todas ellas a la que tienen los juicios reflejos. Me he de quedar, en suma, en un compacto y absoluto escepticismo, sin fisura posible.

La idea de un «absoluto» escepticismo es la noción de un ente de razón en su sentido más fuerte: la de una pura imposibilidad, cuya tesis se basa en la que la subjetividad hace de sí como autoafirmativa en todas sus experiencias. *Tratando de ignorar la realidad de esta autoafirmación, el total y puro escepticismo se alimenta, de hecho, de la evanescente pretensión de hacer de la subjetividad un absoluto.* Es la forma nihilista del absolutismo de la subjetividad, y conserva, por tanto, el mismo engolamiento y toda la megalomanía característica del absolutismo positivo de cuyo fracaso surge. En realidad, la «pura» actitud escéptica no reconoce el error, aunque pretende maniobrar con él para constituirse ella, a su vez, como actitud fundada y argumentada. Hace así un doble juego: por una parte, su fundamento es la vivencia del error (si cuando creí estar en la verdad, no lo estaba realmente, ¿no me estará pasando ahora lo mismo?); pero, por otra parte, no confiesa su error, porque ello es tanto como reconocer que capta la verdad de que, en efecto, ha errado. El esquema esencial de su «argumento» es este: si alguna vez no he conocido la verdad, es que tal vez no la conozco nunca; o, equivalentemente, si antes me confié por completo, ahora seré completamente desconfiado.

No se puede decir que no exista ninguna congruencia en esta manera de pensar. Por el contrario, hay en ella una congruencia excesiva, o más exactamente, la congruencia entre los dos excesos que la constituyen y que implican el exceso radical de un previo absolutismo positivo: la creencia de estar siempre en la verdad. Una vez que ha fallado esta creencia, no se la sustituye por el modesto reconocimiento de que unas veces se conoce la verdad y otras se está en el error, que es la sola generalización autorizada por la vivencia de la rectificación. La actitud en la que el puro escepticismo se pretende poner es la de una generalización sin excepciones, matices ni reservas. Es, a la vez, absolutista y cómoda, porque cree dispensarse de las molestias de ir buscando la verdad —la claridad de la realidad— en medio de la confusión de los errores que tal búsqueda entraña. De un solo golpe, el escéptico puro se instalaría olímpicamente en su presunta subjetividad exenta. Pero ello es inviable y, si se permite hablar así, viene a quedarse en un gesto de malhumor, tan vehemente como transitorio.

La subjetividad prosigue normalmente el curso de su experiencia desde su natural inclinación a la realidad en general y, como antes se señaló, más en concreto hacia la realidad transubjetiva. La rectificación de la conciencia se repite una y otra vez. Ninguno de sus actos efectivos inmuniza por completo del error ni defrauda tampoco la esencial confianza de la subjetividad en sí misma, que es tanto como decir su confianza en la posibilidad y en el hecho de abrirse a la realidad. Se continúa cometiendo errores y se siguen haciendo nuevas rectificaciones, todo ello sobre la base de una como atmosférica presencia de la realidad, ya que ésta es, en efecto, el aire que la subjetividad respira, aunque esté cargado de impurezas. Y todo lo demás son abstracciones y buenos o malos propósitos, en los que, de una u otra forma, la subjetividad revela, sin embargo, a la vez que su profunda tendencia a lo «Absoluto», el hecho mismo, propio de esa tendencia, de su índole condicionada y relativa.

No le es posible a la subjetividad darse a sí misma, de una vez por todas, un estatuto fijo, permanente, con relación al error y a la realidad. Su invariable inclinación a esta es

algo que ella misma no se ha dado; por eso es, formalmente, una inclinación natural; pero como no es más que inclinación, continúa siempre abierta la posibilidad de la apariencia, del lapso, del engaño. Y, sin embargo, la rectificación de la conciencia, reducida a sus límites estrictos, es aleccionadora: enseña a vigilar. Hace que la subjetividad se vuelva sobre sí, no para quedarse en su inmanencia —vana pretensión—, sino para abrirse mejor, más positivamente, a la realidad transubjetiva y, de esta suerte, conocerse ella misma de una manera más idónea y ajustada. La consecuencia lógica —que no siempre se saca en el grado y la medida conveniente— de todo acto de rectificación es la de ser más cautos. Se ha visto, sobre la marcha y en una experiencia realizada, no meramente posible, cómo es la subjetividad respecto de la apariencia. Se ha percibido el hecho, siempre ciertamente inverosímil, extraño, desconcertante, de que una presunta realidad no es más que un espectro subjetivo, con la fuerza bastante —eso sí— para mover realmente a la subjetividad. Y se ha visto también, siquiera sea de una manera sumaria y no suficientemente meditada, que, por más que la realidad se haya prestado al engaño, la causa propia y última de éste reside, en definitiva, en la subjetividad misma. La realidad no es confusa: soy yo quien la ha confundido, o, mejor dicho, quien se ha confundido acerca de ella.

Si reflexiono suficientemente sobre el hecho de haber cometido un error, me aprehendo a mí mismo como siendo, respecto de la apariencia, la realidad que con ella ha hecho estas tres cosas: *1.*a*, constituirla en objeto de la conciencia; 2.*a*, tomarla por algo real; 3.*a*, «reducirla» a apariencia.* De estas tres cosas, la constitución de la apariencia en objeto es necesaria tanto para el hecho del error, cuanto para su misma rectificación; pero no es un error, ni nada que en realidad se rectifique. Por lo demás, tampoco es ningún capricho, ni posee, sin más, carácter voluntario. Se trata de algo que la subjetividad hace sin proponérselo, hasta el punto de que solo cuando surge de esta forma puede darse el error: precisamente, porque la subjetividad que da el ser objetivo a lo aparente no es consciente de dárselo, y, por lo mismo, en la efectividad de la conciencia se encuentra con la apariencia como con algo que se le objeta y le hace cara, lo mismo que cualquier cosa real. Es cierto que cabe poner de propósito, deliberadamente, las condiciones para que se dé la constitución objetiva de la apariencia. Yo puedo distanciarme de una cosa para que esta me parezca más pequeña, o bien acercarme a ella para que me resulte mayor que otra menos próxima y de la que ya sé que tiene el mismo o superior tamaño. Pero al producirse de este modo la constitución objetiva de la apariencia, lo que no se produce es el error. Para tomar por real a lo aparente, es menester que la constitución objetiva de la apariencia no sea intencionada en la medida en la que puede serlo, o sea, en lo que atañe a la posición de ciertas condiciones necesarias, pero no suficientes para ello. Con todo, el mero hecho de la constitución objetiva de la apariencia es, como ya se ha dicho, distinto del error, aun en el caso de que ese mismo hecho haya surgido de una manera totalmente espontánea.

Para tomar por real a lo tan solo aparente, no basta que este se constituya *obiective* en la conciencia. Cabe, en efecto, que aun estando así constituido, no se produzca el hecho de tomarlo como algo real. En la propia rectificación de la conciencia, lo que se elimina

es el error en que ese hecho consiste, pero la misma apariencia puede subsistir en su ideal facticidad de mero objeto; y hay apariencias que son enteramente inevitables por más que se rectifiquen los respectivos errores. Aunque yo sepa que el árbol que está más cerca de mí es más pequeño que aquel otro más distante, lo sigo viendo mayor: no puedo suprimir esta apariencia mientras no varíe mi situación respecto de ellos, y aun habiendo hecho el cambio, la apariencia vuelve a objetivarse si retorno a mi primera situación. *La rectificación de la conciencia no tiene por función la de eliminar «el hecho de la apariencia como objeto», sino la de deshacer «el error de tomar lo aparente por real».* Ahora bien, si este error es distinto de la constitución objetiva de la apariencia, ¿cuál es su origen?, ¿de dónde, en concreto, viene?

## II. LA EXPLICACIÓN GENÉTICA DEL ERROR

La pretensión de entender la génesis del error no es asunto completamente ajeno a la experiencia que de un modo espontáneo tiene de sí la subjetividad. Se trata de algo que no solo es necesario para conocer las condiciones de la posibilidad de esta experiencia, sino que también se plantea de alguna forma, aunque tan solo ocasional y muy sumaria, en todo acto de rectificación. Por muy poco analítico que este acto en concreto pueda ser, constituye la base con la que por fuerza hay que contar para una teoría filosófica de la génesis del error. Siendo, pues, la rectificación una cierta «conciencia explicativa», y habiendo de partir de ella, lo que ahora conviene hacer es describirla, cuidando de no tomar por esencial lo que respectivamente pertenezca a cada una de sus modalidades, a título de algo propio de las mismas.

En ocasiones, la apariencia es sumamente semejante a lo que luego resulta ser la realidad, y en estos casos la rectificación interpreta el lapso cometido como algo que en buena parte se disculpa y explica por esa semejanza. Es verdad que «no es oro todo lo que reluce», pero cuando más reluce como el oro lo que realmente no lo es, es al constituirse en la conciencia como apariencia de él. Antes de la rectificación, esta apariencia no se estaba dando como algo que, simplemente, se parecía al oro. *Como apariencia era oro.* Lo parecido a este es lo que en la rectificación queda captado como una realidad que no consiste en oro, aunque se le parece. Y es, por tanto, a esa misma realidad a lo que la apariencia se parece, pero de tal manera que esta semejanza se presenta también sobre la base de la rectificación, nunca antes de ella.

Lo acontecido en casos como este se suele formular en un lenguaje más directo y breve, diciendo que el error ha consistido en tomar una determinada realidad por otra muy semejante. Este modo de hablar es, desde luego, lógico y natural. Ciertamente, más natural que el anterior, pero no, en cambio, más lógico. Es más natural en el sentido de que es más propio de la subjetividad, ya que esta se orienta, por la naturaleza misma de su ser, hacia la realidad transubjetiva, estando más inclinada a los juicios directos que a los reflejos y, por tanto, más propensa también, cuando piensa en el error que analizamos, a verlo, no como el hecho de tomar una apariencia por una realidad, sino como el de tomar una realidad por otra muy parecida; y de ahí, en fin, que se refiera al parecido entre ellas, en vez de considerar el que se da, a la luz de la rectificación, entre una apariencia y la realidad que la desmiente. Pero, ¿cómo es posible tomar una realidad por otra, por más que ambas se parezcan entre sí? Desde luego es preciso que «se parezcan mucho» para prestarse a que se las confunda, y esta es justamente la razón de que la Escuela exija una gran semejanza entre las realidades confundidas para poder aplicar en estos casos la idea de la «falsedad ontológica causal» respecto del error. Tal

falsedad no es formalmente falsedad, porque realmente cada cosa es lo que es; pero la gran semejanza que una cosa real tiene con otra es una cierta causa —una concausa— del error que consiste en confundirlas. En lo que poseen de semejante, ambas cosas están, *a parte rei,* fundidas, hasta el punto de que sería completamente erróneo el afirmar que tal fusión es meramente aparente. Y, sin embargo, nada de ello puede hacer que no sea erróneo el haberlas confundido.

Por mucho que dos cosas se parezcan, no es posible tomar la una por la otra si ambas son conocidas según su respectiva realidad. Para que se dé la confusión es necesaria la mediación de la apariencia. Y en nada se opone a esto el hecho de que el juicio que equivocadamente confiere realidad a esta apariencia tenga como sujeto algo real, a saber, una parte de lo que luego se ha de hacer presente como realidad rectificante. Esta realidad rectificante tiene, sin duda, cierta *pars coincidens* con la que hace de predicado en el juicio cuya falsedad se manifiesta luego; y no tan solo la posee en sí misma, sino que, incluso antes de la rectificación, la exhibe a la conciencia en la que se da dicho juicio; de lo contrario, no se podría decir que es la gran semejanza entre las dos realidades confundidas lo que ha dado pie a la confusión. Pero esa misma parte coincidente no está siendo conocida como parte en el momento en que se le atribuye el predicado de aquel juicio erróneo. Tal juicio, que se presenta como falso en la rectificación de la conciencia, no se presenta así cuando se está en el error. Ni el mismo error consiste en el absurdo de tomar por un todo lo que está siendo conocido como parte. Por consiguiente, para tomar la parte de una realidad por el todo de otra (que es lo que sucede al confundir con una realidad a otra muy parecida) hacen falta dos cosas: 1.ª, que la parte en cuestión se constituya, de hecho, ante la conciencia; 2.ª, que, sin embargo, no se constituya «como parte» del todo al que pertenece.

Lo que en tales condiciones aparece, y sobre lo cual se juzga, es realmente una parte, pero una parte que, sin embargo, no aparece como lo que realmente es, aunque tampoco aparezca todavía como siendo lo que no es en realidad. Esto último solo ocurre en el juicio. Y para que este se dé, hace falta que se dé el aparecer de algo que, en realidad, es parte, pero que no aparece como tal. A lo que así se ofrece es a lo que aquí llamamos «apariencia», no porque de ningún modo tenga realidad, sino porque la realidad de parte que posee, y que le conviene esencialmente, no la posee ante la conciencia que lo capta. *En tanto que excluido de su todo y como absuelto o segregado de él solo puede ser un mero objeto, una simple apariencia, no una realidad.*

No es, por tanto, ilógico decir que el error cometido consistió en tomar una determinada realidad por otra muy parecida. Pero esta manera de expresarse, aunque más natural, es menos lógica —en la acepción estricta y reduplicativa— que la que describe ese error como el hecho de tomar una apariencia por una realidad. En los dos casos se da una razón y, por lo mismo, las dos fórmulas son lógicas, porque ambas nos dan el *lógos* del hecho del error. En la expresión más directa, este *lógos* es la gran semejanza entre las dos cosas confundidas. No es, desde luego, una razón bastante, ya que la misma semejanza existe cuando se distinguen las dos cosas. Sin embargo, tampoco es razón bastante la de haberse constituido una apariencia, porque ello no

fuerza a hacer el juicio que la interpreta como realidad. Por otra parte, siendo la confusión un hecho real, hay que apelar a alguna realidad para explicarlo: en este caso, la de la mutua semejanza entre las dos cosas confundidas. Y esto pudiera parecer más lógico —o sea, más congruente— que el apelar, en cambio, a la apariencia. En realidad, no lo es. Pues aunque el hecho de la confusión es real, su ser es meramente lógico, intrasubjetivo: solo se da en la subjetividad; y, además, si la apariencia no es real, es, en cambio, real el hecho de su constitución en la conciencia. Resulta, pues, más lógico, en definitiva, explicarse el hecho del error a partir de la constitución de la apariencia ante la subjetividad que la interpreta. Y si miramos con mayor detenimiento a estos dos modos de explicar el error examinado, podremos ver que no hay por qué oponerlos. Son más bien dos etapas, como dos pasos de la explicación que, según se ha indicado, no bastan para dar cuenta suficiente del hecho de confundir dos realidades.

Sin embargo, antes de proseguir la explicación, hay que observar que no siempre que se toma la apariencia por una realidad se está en el caso de una confusión entre dos realidades sumamente parecidas entre sí. La razón de la «mucha semejanza» entre dos realidades vale tan solo para los errores en los que la apariencia, al ser rectificada, se nos presenta como muy similar a la realidad rectificante, o, en términos más exactos, como una parte de esta. Naturalmente, ni en la realidad ni en la apariencia es el oropel una parte del oro, pero lo que en el hecho de la rectificación se advierte es que lo que se tomó por el segundo no era sino la parte en que ambos coinciden. Tal razón no nos sirve para el tipo de errores como el del ejemplo de los árboles cuyo tamaño se juzga fundándose en la apariencia. Esta apariencia no se parece nada a la realidad rectificante en lo que toca a los tamaños de los árboles, ni es tampoco una parte de la misma. El árbol A, que parecía más grande, resulta que es más pequeño que el B, que era el que se veía inferior. ¿Qué es lo ocurrido? Sencillamente, que, como se suele decir, nos hemos «dejado llevar de la apariencia»; lo cual, por cierto, es lo que también ocurre al confundir una realidad con otra muy parecida. Si no me dejo llevar de la apariencia, no caigo en ningún error, aunque ella misma se constituya ante mí. Si «suspendo el juicio», no yerro, como tampoco yerro si me limito a hacer el juicio afirmativo de estar ante un objeto sin pronunciarme sobre su realidad transubjetiva. No soy víctima, en fin, de ninguna apariencia cuando lo que suspendo es el juicio sobre el valor real de lo aparente. Mas, ¿qué quiero decir al afirmar que «me dejé llevar de la apariencia»?

Evidentemente, cuando digo que me dejé llevar de la apariencia no puedo querer decir que me dejé llevar por algo cuya irrealidad yo conocía. Por consiguiente, es menester aclarar qué se entiende aquí por «apariencia» y qué se debe entender por «me dejé llevar». Ambas se esclarecen mutuamente. En el momento en que me dejé llevar de la apariencia, esta era algo de lo que yo no sabía que no era más que apariencia. Pero tampoco puedo decir ahora que aquello de lo que me dejé llevar era entonces la ἐνάργεια, la evidencia de la realidad; por dos razones: 1.ª, porque la evidencia de la realidad no es causa del error; 2.ª, porque no cabe *dejarse* llevar por la evidencia de la realidad, ni por ninguna clase de evidencia. El dejarse llevar es un dejarse en el sentido de un consentimiento, de una actividad libre, todo lo favorecida que se quiera por algo

que la induce. La evidencia no se acepta libremente, como algo que también se pueda rechazar. La evidencia se impone. Su «aceptación» es, sin duda, espontánea, pero meramente natural. Ante ella, la subjetividad se rinde, con un rendimiento no elegido, sino espontáneamente resultante.

Por la manera en que nos rendimos a ella, la evidencia «nos pone en evidencia». Hace patente no solo a lo evidente, sino a nuestra misma subjetividad como *natura,* como algo que ante la claridad de la realidad que la visita, no puede reservarse, ni elegir su actitud. No hay propiamente «actitud» ante la evidencia. La subjetividad no adopta ninguna postura, ni toma ninguna determinación, frente a lo evidente en cuanto tal. Es, por el contrario, este lo que la determina a ella por completo y de una manera unívoca. Cuando la subjetividad no está determinada de ese modo, es que tampoco está ante la evidencia. Y aun así, la subjetividad está afectada, como naturaleza, por la inclinación a ser determinada por la claridad de lo real, no sólo la de lo intrasubjetivo, sino la de todo lo real. La propia facultad de abrirse a este, además de una capacidad que poseemos es, ante todo y esencialmente, una tensión o tendencia radical, previa a toda conciencia y, por lo mismo, no solamente un poder que está *dispuesto* a servirnos —es decir, del que podemos usar—, sino en primer lugar algo que nos está *impuesto*. Esta inclinación —preconsciente y, por tanto, prevoluntaria—- a la realidad es la manera según la cual la subjetividad está en la realidad «por naturaleza». El *lógos* de la subjetividad es, ante todo, esa inclinación natural. *Si la razón se comporta como naturaleza ante la evidencia de la realidad, es porque previamente la subjetividad está inclinada a conocer la realidad en su evidencia.*

Ahora bien; antes de volver a la explicación del error, conviene detenerse en la consideración de la evidencia, porque es a su luz como se hace la rectificación y, con ella, la dilucidación de la caída de la subjetividad. Acabamos de ver que la evidencia hace evidente a la subjetividad como *natura.* Pero esto, además de significar que poseemos una naturaleza y que, por tanto, de algún modo la somos, significa también que la subjetividad tiende hacia la evidencia como hacia su propia actualización. Lo que con ello se pretende decir no es como el anticipo de alguna conclusión sobre la realidad profunda de la subjetividad. Se trata, simplemente, de expresar que, merced a la claridad de lo evidente, la subjetividad deja de estar a oscuras. Cabe replicar que de esta forma la subjetividad se pone en claro respecto de la realidad transubjetiva, pero no en sí. Tal objeción nos presta un gran servicio. Pues lo que acontece es justamente que la subjetividad posee como algo propio la necesidad de tener claro el ser transubjetivo. En este sentido, la subjetividad no es ningún «en sí», ni ningún «para sí», precisamente porque requiere tener en sí y para sí la claridad de lo que ella no es. Sin duda, ella también es real; pero lo es en la forma de ser la realidad *en* y *para* la cual la realidad se hace clara. No es lo que la esclarece, sino al revés, lo que por la realidad es aclarado. En sí misma es oscura. La subjetividad consigue en la evidencia aquello mismo a lo que naturalmente aspira. Y al conseguirlo, solo puede comportarse de un modo natural, unívocamente dado, insoslayable. En la vivencia de estar ante lo evidente no hay margen para la libertad.

Se trata, así, de algo muy distinto de lo que puede suceder al conseguir lo que se había querido con un querer consciente y voluntario. Lo que se logra tras haberlo querido de este modo puede no ser querido cuando se lo consigue. Igual que fue libremente apetecido, puede ser libremente rechazado. Tal vez se trate de algo de lo que no quepa deshacerse; pero lo que sí que cabe hacer es no quererlo, y, por lo mismo, si lo que se hace es quererlo, este querer es libremente hecho. A la congruencia de la libertad consigo misma corresponde, a su modo, la congruencia de la naturaleza que apetece con la naturaleza que consigue. Por eso es posible el caso de que, al presentarse una evidencia que había sido querida —en la forma correlativa del deseo de salir de la duda—, la voluntad se oponga a esta evidencia y, sin embargo, tal evidencia se impone inevitablemente, sin contar para nada con la voluntad. Lo único que entonces cabe hacer de una manera libre es dirigir la atención hacia otra parte, distraerla, sacarla de esa evidencia. La voluntad tiene efectivamente una cierta dosis de poder respecto de la atención; pero respecto al hecho de la misma evidencia no tiene nada que hacer. Ni lo destruye ni lo constituye. Se limita a quererlo, o bien a huir de él, y lo mismo lo uno que lo otro supone ya a la evidencia como algo naturalmente constituido ante la subjetividad.

* * *

Volvamos a la apariencia y al error. Desde la rectificación, su nexo se hace patente al explicar al segundo por el hecho de «haberse dejado llevar» de la primera. Al darse esta explicación, la subjetividad no interpreta todavía. Lo que con ella hace es *casi* lo mismo que reconocer que ha errado. En este «casi» está la diferencia entre la explicación meramente espontánea y la propiamente filosófica. La primera ex-plica, es decir, despliega ante la conciencia lo ocurrido, y, sin embargo, deja todavía implícito lo que en la explicación propiamente filosófica, que es más refleja, se trata de mostrar. Es cierto que cuando pienso que me dejé llevar de la apariencia estoy pensando que algo voluntario se dio en mí. Lo que no es cierto es que su voluntariedad esté perfectamente explícita y manifiesta, ni en el momento en que cometí el error, ni ahora, cuando lo he rectificado. Más bien lo que se presenta es un cierto compuesto de voluntariedad e involuntariedad o, si se prefiere, una combinación de lo que se llama «el poder de la apariencia» y la complicidad, difusamente advertida como voluntaria, de la subjetividad con ese mismo poder. Lo voluntario aparece aquí como fundido con lo involuntario y, por tanto, difusamente visto, no explícito, no patentemente desplegado. Es más abiertamente conocido el influjo del poder de la apariencia, y esto sin que exista «mala fe», sin que se dé un nuevo engaño, que a su vez sería difusamente voluntario y cuya rectificación tendría que aplazarse *sine die* al esfumarse en un inviable regreso al infinito.

La eficacia del poder de la apariencia se manifiesta con la suficiente claridad como para dejar casi en la sombra lo que de libre complicidad con ella existe en el error cuando este es explicado, desde la pura y simple rectificación, de una manera espontánea y sin más miramientos. La explicación filosófica es la que revuelve y escudriña esta compleja red, tratando de hallar más luz. Es lo que ahora hacemos. Mas para hacerlo bien es

necesario que nos esforcemos en conservarnos fieles a la experiencia, sin pretender «construirla» desde algún apriorismo. Y la cosa no es fácil, porque al tratar de dar una interpretación lo más ajustada posible a los hechos de los que hay que partir, es muy fácil el dejarse llevar por apriorismos más o menos explícitos. De ahí que lo más sincero y eficaz sea el atenderlos en la medida en que vayan apareciendo, tratando al mismo tiempo de medirlos por el patrón de la experiencia del error, tal como esta se da desde el hecho de la rectificación.

El dejarse llevar de la apariencia, que constituye, desde la rectificación, la clave con la que el error se empieza a descifrar, tiene en primer lugar un carácter pasivo. Sin necesidad de exagerar las cosas, hay que decir que el sentido inmediato de ese dejarse llevar es el de haber acontecido algo en lo que la subjetividad era más bien la víctima. Este matiz es el que se contiene en expresiones tales como las del «poder de la apariencia» o «el hecho de haber sufrido un error», de las que aquí se ha usado, sobre todo al comienzo, sin tomar ninguna precaución: exactamente como la subjetividad las usa cuando no le preocupa ninguna consideración de tipo crítico y se abandona a su propia espontaneidad. Pero la misma rectificación de la conciencia es la prueba más clara de que el poder de seducción de lo aparente no constreñía, de un modo necesario, a cometer el error. Si en el hecho de la rectificación la subjetividad no es dominada por la misma apariencia que continúa presente, es que el poder que esta tiene no es un poder al que no quepa resistir. Sin embargo, ¿no sería mejor decir que se trata de un poder irresistible cuando no se cuenta con la ayuda del poder que tiene la evidencia? En tal caso, sería lo aparente lo que, al no estar presente la evidencia, haría que la subjetividad ejecutase, de un modo necesario, el juicio erróneo. Mas ¿por qué no lo hace cuando está presente la evidencia? Porque es el caso que lo que detenta ese presunto poder de seducción está presente en el hecho de la rectificación, y a pesar de ello, no seduce ya a la subjetividad, no la constriñe a hacer el juicio erróneo. La evidencia no expulsa a la apariencia. Lo único que la subjetividad puede hacer es tomar por real a lo aparente cuando no está forzada por la evidencia de la realidad, o sea, cuando está suelta, libre, disponible, para pronunciarse sobre la realidad o irrealidad del objeto presente a la conciencia. La subjetividad no está libre de este objeto. De lo que se halla libre es de tener que tomarlo por real, o bien por irreal. Por consiguiente, para que llegue a hacer cualquiera de estas dos cosas, no sólo ha de estar libre para ellas, sino que, además, ha de ejercer un acto de libertad. En este acto consisten, precisamente, tanto el dejarse llevar de la apariencia como el negarle a esta la realidad cuando tal negación no está apoyada sobre la firme roca de la evidencia.

Con esto hemos entrado plenamente en la explicación refleja y filosófica, cuyo alcance trasciende el testimonio explícito del acto de la rectificación. Lo cual quiere decir que, al situarnos en el campo propio de las exigencias filosóficas y de las condiciones esenciales de un pensamiento que ya no es por completo descriptivo, el peligro de incurrir en apriorismos acecha por todas partes. Ahora es cuando más hay que extremar la vigilancia para no perder de vista la experiencia en la que debe apoyarse el pensamiento. Hay que trascender esta experiencia, procurando no dar un salto en el vacío. Un ilustre ejemplo de

ese salto es la teoría de Malebranche sobre el error. Partiendo de que el entendimiento solamente percibe, y de que lo que no es no puede ser percibido, Malebranche concibe el error, de un modo muy cartesiano, como un apresurado consentimiento de la voluntad, la cual, dejándose deslumbrar por un resplandor falso, se entrega descuidadamente a la apariencia.

Esta teoría pone bien a las claras que *el dejarse llevar de la apariencia es formalmente un acto de la voluntad.* Ello no obstante, al concebir el error como este mismo acto, se aparta del testimonio de la rectificación de tal manera, que viene a situarse exactamente en la antípoda de él.

En el hecho de la rectificación, el error no aparece como lo que explica, sino al contrario, como lo explicado, y concretamente por el acto de dejarse llevar de la apariencia. Malebranche no explica el error, porque lo iguala con lo que lo habría de explicar. Con tal de dejar incólume al entendimiento, inocula al error en la voluntad, haciendo que esta llegue a deslumbrarse por un resplandor falso, como si la posibilidad de deslumbrarse no exigiera el darse en un poder capaz de percibir también con claridad y esencialmente ordenado a esta manera, que es la más auténtica, de percibir. Es cierto que Malebranche atribuye a la facultad intelectiva percepciones imperfectas y confusas, lo mismo que a los sentidos, e incluso que hace de ellas una causa indirecta y ocasional del error; pero lo pertinente para el caso hubiera sido que atribuyese tales percepciones a la voluntad, aunque entonces habría tenido también que atribuir a esta percepciones claras y distintas. Al no hacer lo uno ni lo otro, Malebranche es consecuente con su monopolio de la clara percepción por la facultad cognoscitiva. En lo que no es consecuente es en atribuir a la voluntad el deslumbrarse por el falso resplandor de la apariencia, y no precisamente porque afirme que tal deslumbramiento es voluntario —lo voluntario aquí, para Malebranche, es el dejarse llevar de un falso brillo—, sino porque lo juzga como un hecho que formalmente acontece a la voluntad. De esta suerte resulta que son dos las cosas en las que la voluntad interviene a propósito del error: la deslumbrante recepción del falso brillo que posee lo aparente, y el dejarse llevar de su fulgor. Ciertamente, son dos cosas muy unidas, como lo prueba el hecho de que para expresar que alguien está sufriendo una gran seducción, decimos que se encuentra deslumbrado por lo que roba y cautiva su voluntad. Con todo, el deslumbrarse y el dejarse llevar no dejan de ser dos cosas, y, en la teoría que ahora examinamos, dos cosas que resultan asignadas a una sola y misma facultad.

No nos entreguemos, sin embargo, a discutir la estupefaciente imputación de la capacidad de deslumbrarse a la facultad volitiva. Lo que más hace al caso es que, en la teoría que se discute, la voluntad aparece por dos veces como explicativa del error. ¿Está de acuerdo esta reiterada intervención de la voluntad en el error con lo que de él nos dice el testimonio de la rectificación? Al deshacerse el error, no la apariencia, por la claridad de lo evidente, la explicación espontánea del fallo está más atraída todavía por la objetividad de la apariencia que por la voluntariedad implícita en el hecho de abandonarse a ella. Y se comprende. No sólo es que se acaba de salir de la situación que se pretende explicar y que, por tanto, esta sigue, de algún modo, produciendo su efecto.

Ello es verdad, especialmente en los casos en que la subjetividad tiene todavía poca experiencia del hecho del error y, sobre todo, muy escaso hábito de reflexionar sobre él de una manera analítica. Hay, sin embargo, otra razón más poderosa de que en la explicación espontánea del error, que es la que nunca falta, la subjetividad continúe como absorbida por la objetividad de la apariencia. Esa razón es la «orientación natural» de la subjetividad hacia lo que se constituye ante ella directamente y, por lo mismo, como objeto suyo. De ahí que en la rectificación se atienda más a la «objetividad de la apariencia», que a la «subjetividad del error». No es que esta no esté presente en modo alguno. Desde luego, lo está, pero su forma de estar presente a la conciencia no es tan clara y explícita como la que conviene a lo aparente.

*Lo que en el hecho de la rectificación se manifiesta de una manera explícita y propiamente objetiva es lo evidente en su evidencia misma y lo aparente según su propia apariencia.* La subjetividad del error es *inferida* del hecho de la rectificación. Y para inferir, a su vez, que tal subjetividad implica precisamente una cierta voluntariedad, hace falta un análisis que no se cumple siempre, o que no siempre se cumple con el detenimiento necesario. Por eso, lo más inmediato y natural cuando aún no se han hecho mayores reflexiones es «echarle las culpas» a la apariencia. Todo ello es muy poco compatible con una explicación que, como la de Malebranche, hace intervenir a la voluntad de una manera inmediata en la génesis del error. Sea cualquiera la forma en que la voluntad funcione en este, su análisis tiene que comenzar por atenerse al hecho de que, en la rectificación, el dejarse llevar de la apariencia no se presenta de una manera explícita como voluntariamente realizado. ¿Cómo es posible que la voluntad haya intervenido en el error y que esta intervención no resplandezca —al menos, tanto como lo sigue haciendo lo aparente— en el hecho de la rectificación? Esta dificultad no afecta solo a la teoría de Malebranche. Desde luego, es muy cierto que si el error consiste formalmente en un acto de la voluntad, la objeción que acaba de formularse permanece enteramente irrebatible. La conciencia de haber cometido un error tendría que ser conciencia de un acto voluntario, y ello de una manera directa y sin necesidad de más explicaciones. Sin embargo, la dificultad tampoco desaparece por completo si se considera que el error, en vez de un acto de la voluntad, es el «efecto» de un acto de esta clase, o, lo que es lo mismo, si se distinguen el abandonarse a la apariencia —tal sería el acto de la voluntad— y el hecho —puro juicio del entendimiento, bien que determinado por el acto anterior— de tomar por real a lo aparente. Tal distinción hace posible, sin duda, que la conciencia de haber cometido el error no sea formalmente la conciencia de un movimiento de la voluntad, ya que el error, como efecto, y el movimiento de la voluntad como causa, son dos hechos distintos. Ello no obstante, la dificultad retorna si se observa que en el acto de la rectificación no se da solamente la conciencia de haber tomado por real a lo aparente, sino también la de haberse dejado llevar de la apariencia, es decir, la de la causa del error, en tanto que causa de él. La forma en que la objeción se vuelve a presentar es, por consiguiente, esta: *¿cómo es posible que el abandonarse a la apariencia sea voluntario y, sin embargo, no se presente así, de una manera clara, en la explicación que se hace espontáneamente del*

*error en el acto de la rectificación?*

La pregunta es legítima. Y la necesidad de contestarla puede llevarnos a una penetración más honda de la situación en que la subjetividad se halla por el hecho de haber cometido un error. La evidencia que rectifica a la conciencia no le da a esta una absoluta claridad sobre ese hecho. Lo manifiesta en su facticidad y, por tanto, con una dosis mínima, la indispensable, para que se aparezca desde luego como el hecho que es, el del error, y no como otra cosa diferente. En esto confiere indudablemente a la conciencia toda la claridad que es necesaria sobre el hecho en cuestión. Pero no le da más. Porque la propia índole subjetiva de la causa de haber caído en él no se presenta a las claras según su propia esencia, y no porque no se haga presente —siquiera sea en virtud de una inferencia— como lo que realmente es, a saber, como algo subjetivo, sino porque no manifiesta de una manera inmediata en qué estriba en concreto su «subjetividad». Para llegar a saberlo, hace falta un análisis como el que anteriormente se ha esbozado, y el hecho de que este análisis pueda ser sometido a una dificultad como la formulada en la pregunta que nos acabamos de hacer confirma que la evidencia por la que el error se deshace no manifiesta a la causa del mismo de una manera explícita. Si su modo de hacérnosla patente fuese, por el contrario, claro y bien definido, el análisis de la intervención de la voluntad en el error no se prestaría a dificultades al confrontarse con el testimonio de lo que aparece ante la misma conciencia que lo rectifica. Tal análisis tendría que presentarse a la luz de este espontáneo testimonio y en lo que atañe a la conclusión obtenida, o como inequívocamente falso, o como clara y distintamente verdadero. Lo que se hace difícil de admitir son efectivamente, no los argumentos del análisis, sino sus resultados. Nos movemos, así, sobre una base ambigua y oscilante, como tiene que serlo el reconocimiento de que al tomar por real a la apariencia, la subjetividad se deja llevar de esta. Tal «dejarse llevar» no tiene por qué aparecer más claro si no se hacen más indagaciones. Pero si después de haberlas hecho sigue, no obstante, resultando equívoco —tal es nuestro caso—, es porque necesariamente tiene que aparecer así mientras no se determine por completo lo que la conclusión del análisis le atribuye: la índole de acto voluntario.

Estamos, pues, ante una doble ambigüedad: la de la explicación espontánea o preanalítica del error, por una parte, y la del resultado de su análisis, por otra. La primera es totalmente inevitable. Intentar reducirla a algo más definido sería tanto como violentarla, desfigurando su espontaneidad. Por consiguiente, lo que hace falta es aclarar la índole de la voluntariedad inferida en el *análisis* del dejarse llevar de la apariencia.

Habíamos visto que, mientras que el poder de la evidencia es constrictivo de la subjetividad, esta no puede, en cambio, ser forzada por el presunto poder de la apariencia; y la prueba era el hecho de que, cuando la evidencia y la apariencia llegan a darse juntas, la segunda no disminuye ni ensombrece a la primera. No siendo, pues, el poder de la apariencia algo ante lo cual la subjetividad tenga necesariamente que ceder, habrá de ser la misma subjetividad la que voluntariamente ceda a la apariencia. El problema que ahora se plantea, al confrontar esta conclusión con la conciencia espontáneamente explicativa del error, es el siguiente: ¿cómo ha de ser aquel acto para

que al verlo desde la rectificación no se presente, de una manera explícita, en calidad de acto voluntario?

Por lo pronto, y para evitar nuevos equívocos, es completamente imprescindible sacar la consecuencia de una distinción que ya hemos hecho antes: la establecida entre la causa del error y el propio error, o sea, entre el acto de abandonarse a la apariencia y el de juzgarla como realidad. Al ser voluntario aquel, también lo es este; mas como quiera que el segundo es el efecto y el primero la causa, su respectiva voluntariedad no puede ser la misma. La causa del error es voluntaria en el sentido de un acto de la voluntad: la decisión de hacer un cierto juicio. Y el error, por su parte, atañe a un acto del entendimiento, que es voluntario a título de objeto del mencionado acto de la voluntad. En términos de la Escuela, la situación se expresaría diciendo que *el abandonarse a la apariencia es, respecto de la voluntad, un «acto elícito», y el acto de hacer el juicio en el cual la apariencia se toma por realidad, un «acto imperado».* No es que la voluntad intervenga dos veces, de una manera inmediata, en la ejecución del juicio erróneo. Su actuación inmediata no es más que el acto elícito por el que es imperado un acto de juzgar. Y ambos actos son realmente simultáneos, constituyendo como un solo acto.

Frente a la acusación de que estos análisis destruyen la espontánea unidad de los mismos hechos que interpretan, la realidad es que santo Tomás ha advertido que el imperio y lo por él imperado son dos actos parciales de un acto total único *(Sum. Theol.,* I-II, q. 17, a. 4). Esta afirmación no está expresamente hecha para el caso de la eficacia de la voluntad en los juicios erróneos. Se trata de una doctrina general acerca de la relación entre el *imperium* y el *actus imperatus,* de modo que al recogerla aquí no se hace más que aplicarla a un asunto concreto para el cual resulta conveniente. Así, pues, teniendo en cuenta dicha conexión, que es la de la unidad entre dos actos constitutivamente solidarios, hay que decir que la voluntariedad que analizamos no se despliega de forma que primeramente se dé el hecho de dejarse llevar de la apariencia y luego se produzca el juicio erróneo. Al realizarse el hecho de dejarse llevar de la apariencia, que es de suyo un acto de la voluntad, ya se realiza el juicio que se ha decidido hacer. El juicio erróneo se verifica *en el momento* en que se decide realizarlo. La decisión que impera al efectivo acto de juzgar no es este mismo acto, pero es lo que hace que, «en el acto», el entendimiento juzgue. No hay dilación, no hay ningún intervalo. *Posita causa, ponitur effectus. La solidaridad existencial entre la decisión imperativa y el acto del juicio erróneo es la unidad de un solo hecho humano, integrado por dos actos simultáneos.* De ahí que la espontánea explicación del error por el hecho de abandonarse a la apariencia sea, según advertíamos, «casi lo mismo» que limitarse a reconocer el hecho del error. Si la decisión imperativa no se presenta de una manera explícita en esa «explicación», es porque está existencialmente complicada, fundida —en la unidad de un solo acontecimiento—, con el juicio que ella misma impera.

El hecho de abandonarse a la apariencia es como un plexo de subjetividad volitiva y subjetividad judicativa, al cual convienen simultáneamente la índole de voluntario y la de erróneo. Ni la decisión imperativa es un error, ni el juicio consiste formalmente en un acto de la voluntad (aunque es voluntario *in causa).* Lo que a la vez es voluntario y

erróneo es el hecho de abandonarse a la apariencia en tanto que se consuma en un juicio. Así, en efecto, se presenta este abandono cuando se le analiza en sus dos dimensiones, la volitiva y la judicativa, por más que se reconozca al mismo tiempo su mutua complexión existencial.

El análisis muestra que lo que interviene en esta complexión como un acto formal de la voluntad es la decisión imperativa, no el juicio que por ella es imperado. Pero como la decisión imperativa es lo que hace que el entendimiento haga el juicio, y este, a su vez, es un juicio erróneo, se impone la conclusión de que, en definitiva, este juicio es voluntario, aunque no consista formalmente en un acto de la voluntad. La voluntariedad del error no es voluntad de errar. El juicio-objeto de la decisión imperativa es conocido *(nihil volitum quin praecognitum),* pero no es conocido como erróneo, ni, por tanto, decidido como tal, en y para la subjetividad que, al decidirlo, lo hace. Con esto, sin embargo, no se ha resuelto toda la dificultad.

El problema que se nos había planteado se formulaba en términos de conocimiento, concretamente de conocimiento explícito, claro y bien definido. De este modo, el acto del juicio erróneo solamente es conocido como erróneo en el hecho de la rectificación. Pero entonces, en cambio, no se conocen de una manera explícita, clara y bien definida, ni la voluntariedad *in causa* del acto del juicio erróneo, ni el carácter formalmente volitivo de la decisión que sustenta a este acto. ¿Hay que pensar, por tanto, que en el momento en que la decisión se hacía no era conocida como tal, y que es por eso por lo que luego no aparece, en el hecho de la rectificación, como decisión conocida cuando se la cumplía? Antes de contestar a esta pregunta, hay ya una cosa clara. Patentemente, la decisión de hacer ese juicio que luego se ha manifestado como erróneo no puede ser conocida de una manera distinta a aquella según la cual el juicio erróneo se conoce cuando este efectivamente se ejecuta. Tal decisión es la de hacer un juicio que no se conoce como erróneo. Por consiguiente, ella misma no puede ser conocida, cuando se la ejecuta, como la decisión de hacer ese juicio cuyo carácter erróneo se ignora. Ahora bien; así como el juicio es conocido, aunque no como erróneo, en el momento en el que se le hace, la decisión de hacerlo tiene también que ser conocida de algún modo en el momento en que se la realiza. ¿Por qué, pues, no se la «reconoce» ulteriormente cuando se rectifica el error?

El paralelismo que hasta aquí se ha ido manteniendo entre el juicio erróneo y la decisión que lo imperaba se fundamenta en la mutua solidaridad existencial de estos dos componentes del hecho subjetivo del error. Bajo ese mismo título, el análisis de la decisión imperativa ha de ser mantenido en el paralelismo más estrecho y en la más íntima solidaridad con el examen del acto del juicio erróneo. Si este es conocido, aunque no como erróneo, en el momento en el que se le está haciendo, también la decisión imperativa tiene que ser conocida cuando se la hace, y no de distinto modo del que conviene al cumplimiento del error. Para determinar la forma en la que se conoce *a simultaneo* el acto de la decisión imperativa, es menester ceñirse por completo a la manera según la cual se determina el conocimiento que se tiene del acto del juicio erróneo cuando este se produce. ¿De qué manera se conoce el juicio erróneo cuando se

está en el error, es decir, cuando no se conoce que es erróneo?

Todo acto de juicio es, además de un acto de conocer lo juzgado, también un acto de conocer que se juzga. Lo juzgado y el acto de juzgarlo son conocidos simultáneamente, bien que «en un solo acto». No hay propiamente dos hechos cognoscitivos, sino uno, y ello solo es posible, sin ninguna confusión ni interferencia, si *lo juzgado es lo que se conoce de una manera explícita y temática, mientras que el acto mismo de juzgar es captado tan solo de un modo cuasi-objetivo.*

Pues bien; en este mismo caso está el conocimiento de la decisión imperativa del juzgar. De una manera explícita y temática, lo conocido en el acto de esta decisión es lo que se decide juzgar, que es, en virtud de las conexiones mencionadas, lo que a la vez se juzga. La decisión, en cambio, queda conocida, en el acto de hacerla, solo de una manera extratemática, como lo es el acto de juzgar que en su virtud queda puesto por el entendimiento. La decisión no es el objeto explícito de un acto de la voluntad. Por el contrario, ella misma es el acto de la voluntad cuyo objeto explícito y temático es lo decidido y —en el acto mismo de la decisión— realizado, a saber, el juicio que se decide y se hace. Y así como este acto de juzgar es conocido de una manera extra-temática, el acto de decidir hacerlo es querido, también, en esa forma *sui generis,* radicalmente distinta de toda objetivación. Tal es, en suma, la causa de que, al hacer la rectificación, no se presente el recuerdo de haber sido hecho «expresamente» un acto de querer.

## III. EL CARÁCTER «REIFORME» DE LA SUBJETIVIDAD

Una vez hechas las aclaraciones consignadas al final del capítulo anterior, es conveniente volver a la manera según la cual la apariencia «se presta» objetivamente a ser tomada como algo real. La libertad de la decisión imperativa no es la de un simple capricho; y si por voluntario se entendiera lo infundado y carente de motivos, lo que habría que afirmar es que el abandonarse a la apariencia se realiza de un modo involuntario, en el mismo sentido en que se dice que la voluntad no interviene como tal en el hecho de rendirse a lo evidente. Pero no existe, de una manera propia y rigurosa, lo que habría que llamar el hecho de «rendirse a la apariencia» como algo totalmente involuntario. La decisión imperativa se intercala entre la simple constitución de la apariencia y el acto que toma a esta por real. En cierto modo, *la apariencia es un «neutrum de realidad y de irrealidad».* Como algo que se limita a estar ahí, constituido *obiective* ante la conciencia, no es de suyo irreal ni real. Su simple «datitud» a la conciencia, el mero hecho de haberla como objeto —que es, en la subjetividad, el hecho solamente de habérselas ante este, es decir, de tenerlo, en cuanto objeto, ante sí— es en principio algo perfectamente compatible tanto con la realidad como con la irrealidad de su contenido (entiéndase, no contenido de la conciencia, sino de la apariencia, del objeto). Lo cual no significa que sea simplemente un puro objeto en el sentido en que hay que decir esto de un mero *ens rationis.* La apariencia no es, por su contenido, algo solo viable en calidad de objeto del entendimiento. Por lo pronto, es bien claro que la apariencia no solo se constituye ante este, sino también ante la sensibilidad, cosa que no le acontece, ni puede acontecerle, al ente de razón. El ente de razón no es un objeto sensible; y no lo es porque, si bien se le concibe *ad instar entis,* consiste (si es que cabe hablar así de lo que no posee consistencia real) en algo a lo cual repugna el poder ser. Su entidad (!) es la de una imposibilidad constituida *ut sic* ante el entendimiento, porque este puede pensar en lo imposible, precisamente a título de imposible. Lo que no cabe es que lo imposible se constituya ante la conciencia como objeto de la sensibilidad. Todo lo sensible es posible, hasta la misma apariencia. El contenido empírico de ella no representa una contradicción. Al remo que veo doblado en el agua, y que verdaderamente no lo está, no le es imposible estar realmente doblado; podría estarlo; mientras que, por ejemplo, la sordera, que en el concepto de hombre sordo está añadida a la noción de hombre, no puede ser real como algo añadido a este, pues la sordera no es realmente un añadido, sino, al contrario, una falta, una privación, que nada agrega en realidad a su sujeto. No es posible pensar que la sordera sea formalmente algo positivo; lo que cabe pensar es que es imposible que sea algo formalmente positivo la sordera. Y otro tanto hay que decir también respecto de las relaciones de razón. Para ninguna de

ellas es posible el ser una relación real. (La que como sujeto, por ejemplo, de la proposición «Pedro es hombre» afecta a Pedro no es nada que haga a Pedro estar realmente afectado por la condición de hombre, porque, si bien es cierto que Pedro es realmente hombre, no lo es, sin embargo, que lo sea por ser sujeto de esa proposición, ni de ninguna otra.)

La apariencia, veíamos, es como un cierto *neutrum* de realidad y de irrealidad, en tanto que se limita a hallarse ante la conciencia como objeto de ella. Tal es el caso cuando se suspende el juicio. Mientras no me pronuncio sobre la realidad o la irrealidad del contenido de lo que me aparece, yo lo puedo juzgar como algo que puede ser real en el sentido fuerte de la palabra. Ello se debe a que la apariencia es, en su contenido, algo posible, y no un simple ente de razón. Si se toma el término «real» en su acepción más amplia, en la que entra, además de lo actual, también lo meramente posible, hay que decir que la apariencia es real: naturalmente, no como actual, sino como meramente posible. Respecto del ente de razón, ni eso siquiera cabe. Ello no obstante, la posibilidad de pensar que la apariencia puede ser real, o la de pensar que es real en tanto que posible, no es lo que constituye a la apariencia como algo real ante la conciencia. Para esto hace falta un efectivo y actual juicio que no se limita a afirmar la realidad-posible de la apariencia, sino su realidad actual y efectiva. Nada importa que este juicio sea erróneo. De lo que ahora se trata es de cómo se constituye la apariencia ante la subjetividad que se hace cargo de ella. El contenido de la apariencia, lo aparente, se constituye ante la subjetividad como algo real cuando así se lo juzga. No es que el objeto de la sensibilidad, lo que esta registra, no pueda ser real, ni tampoco que de hecho no lo sea, sino que la sensibilidad no le aprehende a este objeto su índole de real. La facultad de que la subjetividad dispone para la realidad en cuanto tal es lo que se denomina entendimiento. Por tanto, tampoco es que este le confiera a su objeto la realidad; sencillamente, se la reconoce cuando el juicio que hace es verdadero, o bien se la atribuye erróneamente cuando hace un juicio falso. En ninguno de los dos casos es el entendimiento lo que hace que el objeto sea real, de la misma manera que tampoco realiza ese prodigio cuando el objeto es un ente de razón, puesto que el hecho de concebirlo *ad instar entis* no es la transmutación de un imposible en una realidad; ni el juicio erróneo que atribuyese realidad a tal obeto puede lograr lo que no hace el juicio verdadero con los objetos reales.

No están en ese caso los objetos meramente aparentes, pues aunque es cierto que no son reales de un modo actual y estricto, tampoco son simples entes de razón. El juicio erróneo que atribuye realidad a lo que no es más que meramente aparente no es el acto de tomar por real a un imposible. Tal juicio se fundamenta en el hecho de que lo que se juzga está presente a la sensibilidad. Y esta presencia no es meramente posible, sino efectiva y actual presencia. *Lo que el entendimiento capta en este dato de la sensibilidad al aprehenderlo como efectiva y actualmente presente es, ante todo, esa misma presencia, que no es captada por la sensibilidad, sino simplemente dada en ella.* De ahí que al rectificarse el juicio erróneo que tomó por real a lo aparente, la presencia sensible, de la cual torpemente se juzgó, siga dándose, de un modo inevitable y natural, pero no como algo que la sensibilidad juzga, sino como lo que es juzgado por el

entendimiento, en tanto que este se refiere, como tal, a lo que en la sensibilidad se encuentra dado.

La explicación que Kant propone del error comienza por negar redondamente que la sensibilidad juzgue. «Los sentidos no yerran, no porque juzguen siempre rectamente, sino porque de ningún modo juzgan» (*Crítica de la razón pura,* Dialéct. trascendental, Introd. I). Esto parece estar plenamente de acuerdo con lo que se acaba de decir. La presencia sensible de un objeto no es un juicio de la sensibilidad sobre este objeto, ni como en sí mismo real, ni como presente a la sensibilidad en tanto que objeto de ella. Ambos juicios son hechos por el entendimiento, que es la única facultad que puede hacerlos. La sensibilidad no es reflexiva. Se queda simplemente en ostensiva del contenido o materia de su objeto, sin referirlo ni a la realidad en cuanto tal, ni a la específica y propia realidad de la sensibilidad misma. Si suspendo el juicio, el dato de la sensibilidad permanece completamente neutro, y no sale de esta situación si no hago por lo menos el juicio, de carácter reflejo, por el que afirmo que ese mismo dato está ante la sensibilidad precisamente como un dato de ella. Este juicio mínimo y cauteloso contiene, sin embargo, algo formalmente aprehendido en tanto que realidad: la sensibilidad. Por eso la sensibilidad no puede hacer tal juicio: porque le falta, digámoslo así, el «sentido de la realidad» y, en consecuencia, la posibilidad también de captarse a sí propia como la realidad en la que se constituye la presencia del objeto sensible, tanto si este es real, como si no lo es.

Lo que con todo ello se pone de manifiesto es que a la sensibilidad no le es posible juzgar sobre la realidad en cuanto tal. Y claro es que, si se entiende por juicio un acto formalmente referido a la realidad en cuanto tal, la sensibilidad no juzga en modo alguno, aunque dé pie a juzgar. En este punto no hay contradicción entre Kant y la Escuela. Ello no obstante, esta emplea expresiones tales como *iudicium naturale, diiudicatio* (o bien, *existimatio) naturalis,* para significar el testimonio que los sentidos dan como tales sentidos y que puede ser *per accidens* un testimonio erróneo. ¿Hay aquí, propiamente, algo incompatible con la doctrina kantiana, o se trata tan solo de una actitud mucho más matizada, junto a la cual la posición de Kant debe considerarse como excesivamente rígida y absolutista? ¿Pero es que cabe hablar de rigidez o absolutismo cuando lo que se ventila es la verdad? Y sin embargo, ¿no es verdad también que la propia decisión imperativa del hecho de abandonarse a la apariencia está justificada, en cierto modo, por la apariencia misma? De lo contrario, la decisión imperativa sería un puro capricho, que como tal habría de ser percibido en el hecho de la rectificación de la conciencia. Y lo que ocurre es que, además de no aparecer así, se presenta como algo que se ha hecho basándose en la sensibilidad, en el testimonio que esta ofrece. Si me decido a afirmar que el remo que veo en el agua está doblado, es porque así lo veo, no porque lo quiera ver así. *Hay una cierta* ἐνάργεια *de lo sentido en tanto que sentido.* Lo que yo veo es evidentemente —o sea, con absoluta claridad— remo-doblado y no remo-derecho-que-a-mí-me-parece-estar-quebrado (porque se encuentra en el agua).

Si con el tacto recorro la superficie de ese objeto, llego a tener bien claro que está recto. ¿Es que juzgo entonces «con la mano», así como antes había juzgado «con los

ojos», o como también juzgo con estos cuando el remo vuelve a estar fuera del agua? Todo ello parece un tanto extraño. Y, sin embargo, lo que no se puede hacer es negar a las manos, a los ojos y al agua toda intervención en estos juicios. El propio Kant admite cierta intervención de los sentidos en el hecho de errar, intervención que no consiste en un juicio, pero sí en un influjo de la sensibilidad en el juicio del entendimiento. Ni los sentidos por sí solos yerran, ni tampoco el entendimiento por sí solo. El error procede, justamente, de la concurrencia de la sensibilidad con el entendimiento, que se resuelve —dice Kant, dejándose llevar, de un modo sintomático, por un modelo de la ciencia física— «en la diagonal entre dos fuerzas». ¿Qué quiere esto decir?

El «modelo mecánico» de que se sirve Kant, aunque no pasa de ser una metáfora, es perfectamente indicativo de su eliminación de la voluntad en la teoría del error. La forma en que Kant lo explica solamente contiene elementos de índole representativa —el entendimiento y la sensibilidad—, ninguno de los cuales sería, por sí solo, erróneo. El error se produce por virtud de una causalidad, de un influjo que pasa inadvertido. Cuando está sometida al entendimiento, la sensibilidad es fuente de conocimientos verdaderos; pero cuando influye sobre la actividad de aquél y lo determina a juzgar, es el fundamento del error. Esta teoría atribuye a la sensibilidad, respecto del entendimiento, el influjo que antes se asignó a la voluntad. Y a primera vista, ello parece plenamente acorde con el sentido de la explicación del error como un dejarse llevar de la apariencia.

Para expresar la situación exactamente, habría que completar lo dicho de este modo: el error se produce cuando el entendimiento se deja llevar de la sensibilidad. Y la pregunta que lógicamente surge entonces es: ¿y por qué unas veces el entendimiento se deja llevar de la sensibilidad (en el sentido peyorativo, causalmente erróneo, del dejarse llevar) y otras veces no? Porque evidentemente cuando conoce la realidad no se deja llevar de la sensibilidad y, con todo, el dato de esta está presente. Por consiguiente, aunque la sensibilidad es necesaria para que se dé el juicio erróneo, no se puede afirmar que ella sola baste. ¿Qué es, pues, lo que le da la fuerza de desviar a veces al entendimiento? ¿Y qué es lo que en los demás casos la somete a él? Según Kant, el entendimiento no yerra cuando se atiene a su propia legislación. ¿Por qué no se atiene siempre a ella? *La remoción kantiana de todo influjo de la voluntad en la génesis del error deja sin contestar estas preguntas. Y solamente cuando no se las contesta, ni tampoco siquiera se las plantea, cabe quedarse en una teoría «mecanicista» del error. Si la explicación de Malebranche era sobradamente voluntarista, la de Kant es naturalista con exceso.*

Lo que hay de más valioso en la teoría kantiana del error, el reconocimiento de la función de la sensibilidad en él, está contrarrestado por la ausencia del factor volitivo y, sobre todo, por esa especie de «suplencia» que, como en compensación, hace de este factor la sensibilidad al comportarse como la causa activamente determinante de la desviación del entendimiento. Asignando a la sensibilidad una función dinámica y activa, se suple efectivamente la intervención de la voluntad, pero se impide, en cambio, algo que era posible al admitir que la voluntad mueve al entendimiento a hacer el juicio erróneo. Y eso que se impide es nada menos que la «fundamentación objetiva» del error. Tal fundamentación es cosa muy distinta de la explicación del juicio erróneo como la

consecuencia que en el entendimiento se produce por el influjo de una fuerza que actúa en él (ya sea la sensibilidad, ya la voluntad). El fundamento objetivo de un juicio —tanto si este es erróneo, como si es verdadero— es la razón que explica, siquiera sea parcialmente, lo que en él se juzga, y no la causa meramente física que determina a juzgar. El juicio no es un mero hecho físico, que se pueda explicar únicamente por una causa física. Es además un hecho «representativo», *un hecho que significa algo distinto de lo que él mismo es.* Cualquiera sea la causa que activamente influye en el entendimiento en lo que toca a la facticidad del acto de juzgar, el sentido «objetivo» de la pregunta «¿por qué hago tal juicio?» consiste en interrogarse «¿por qué motivo juzgo lo que juzgo, en qué me apoyo para juzgar así?»

Aun admitiendo que la voluntad mueva al entendimiento en el juicio erróneo, la respuesta a la última pregunta no consiste en una apelación a esa moción volitiva. Si juzgo que el remo dentro del agua está doblado, es porque lo veo así, no porque quiero juzgarlo de ese modo. Ciertamente, si yo no quiero juzgar, no juzgo; pero el fundamento objetivo del juicio que efectivamente quiero hacer es que veo el remo doblado. El fundamento objetivo es algo que se conoce, algo que hace de objeto y, como tal, de razón, no de fuerza física inconsciente. Al explicar el error por el inadvertido influjo de la sensibilidad en el entendimiento, Kant no da del error una razón objetiva, sino tan solo una explicación de tipo físico. *Para dar del error una razón objetiva, hay que apelar a algo que no sea inadvertido en el momento de errar, porque se trata de algo en lo que el juicio erróneo se apoya precisamente como en su «razón».* Tal razón es el dato de la sensibilidad, lo que sensiblemente se conoce, algo que está ahí, ante la conciencia (es decir, la apariencia) y que es enteramente idéntico en su contenido a lo que en el juicio erróneo se toma por real. *La sensibilidad manifiesta a su modo lo que el juicio enuncia.* No es expresamente enunciativa de la realidad de su dato y, por lo mismo, tampoco es formalmente un juicio en la acepción estricta de la palabra; pero como manifiesta a su manera algo idéntico según su contenido a lo que el juicio propiamente enuncia, funciona como si fuera un cierto juicio pura y simplemente natural. De ahí que la Escuela use las expresiones que antes se mencionaron.

A diferencia de lo que sucede en el juicio propiamente dicho que luego es reconocido como erróneo, el testimonio de la sensibilidad no está determinado, en tanto que hecho, por un influjo de la voluntad. Es algo tan natural como el juicio verdadero y evidente. Tal es la causa de que la voluntariedad del error no sea, desde luego, la de un simple capricho. En el error, se juzga lo que se juzga porque se quiere juzgarlo, pero el querer juzgarlo tiene una razón, un fundamento objetivo: la objetividad de la apariencia, el hecho de ser esta presente a la conciencia como dato sensible de la misma. La verdadera «fuerza de la apariencia» es su objetividad, su propio estar ahí, ante la conciencia. *La apariencia influye «apareciendo».* Tal fuerza y tal influencia no son, pues, las de una eficacia meramente física. Lo que se llama el poder de la apariencia tiene más bien, aunque mediatamente, una significación lógica, como la de la fuerza propia de una razón, no porque el contenido mismo de la apariencia sea un argumento, sino porque en cierto modo viene a serlo el «hecho de su presencia», intelectualmente percibido. Por supuesto,

se trata de una razón no absolutamente suficiente para mover al entendimiento a hacer el juicio, y por eso hace falta que la voluntad intervenga. Ello no obstante, es una cierta razón, algo que se comporta a la manera de un fundamento objetivo, y esto basta para que en su origen el error no deba considerarse como un puro capricho, ni como un acontecimiento meramente físico, sino como algo que tiene una cierta lógica, según la cual la subjetividad razona con lo aparente de este modo: «lo veo, luego es; o bien: así lo veo, luego es así».

Me parece lógico juzgar como juzgué, y si ahora pienso que el remo no está doblado, es porque lo juzgo con la mano, en el sentido de que la rectitud de aquel está presente, por medio de este órgano, a la sensibilidad táctil, más idónea en efecto, para el caso, que el de los ojos, y cuyo testimonio se confirma también con el de estos cuando el remo está fuera del agua. En cualquier caso, el juicio intelectual o propiamente dicho —sea verdadero o erróneo— acerca de lo aparente se fundamenta en un previo *iudicium naturale* de la sensibilidad que, percibido por el entendimiento, funciona objetivamente como la *ratio* de lo que se juzga. El dejarse llevar de la apariencia implica estos *iudicia naturalia,* tanto si la apariencia es enteramente disconforme o muy distinta de lo que luego resulta ser la realidad, cuanto si se parece mucho a esta. Para tomar el oropel por oro, es necesario que el entendimiento perciba la presencia, ante la sensibilidad, de algo que reluce como el oro. No es que la misma sensibilidad haga el juicio de que se parece al oro el oropel. Este juicio no lo hace tampoco el entendimiento precisamente cuando se los confunde. Al tomar como oro lo que no lo es, el entendimiento juzga como realmente idéntico con el oro a un objeto sensible cuya diferencia con este no está presente a la sensibilidad. También aquí el entendimiento juzga sobre la base de lo que la sensibilidad le presenta, y ni más ni menos que porque se lo presenta, aunque el acto mismo del juicio haya sido movido por la voluntad. Tal moción, en efecto, no es incompatible con la existencia de un fundamento objetivo de lo juzgado, un fundamento que consiste en la presencia, intelectualmente percibida, de algo que ante la sensibilidad «reluce como si fuera oro», aunque este «como si fuera» no reluzca, a su vez, ante la misma sensibilidad (que, al no ser apta para la realidad en cuanto tal, tampoco lo es para la comparación con ella), ni ante el entendimiento, pues cuando este limita a un parecido lo que en el error se toma por identidad es en el hecho de la rectificación, y no en el propio error.

*El dejarse llevar de la apariencia entraña una cierta lógica: justamente la misma que hace que nos volvamos contra el dato sensible cuando en el hecho de la rectificación se advierte la falsedad del juicio basado en este dato*. Lo que la rectificación desautoriza no es solamente un juicio del entendimiento. En la medida en que tal juicio se apoyaba sobre un informe de la sensibilidad, este informe queda igualmente al descubierto como un testimonio falso. Frente a tal conclusión, san Agustín sostiene que los sentidos corpóreos son veraces siempre, de modo que si alguien yerra acerca de lo que ellos le muestran, no es por tener malos mensajeros, sino por ser mal juez. Los sentidos corpóreos solo pueden mostrarnos sus propias afecciones, en tanto que dan su testimonio según el modo en el que son afectados: *ita renuntiant ut afficiuntur*. Y, por lo mismo, no hay que pedirles más.

El caso es, sin embargo, que *el problema no viene tanto de lo que se les pide, cuanto de lo que ellos mismos nos ofrecen*. Si los sentidos corpóreos notifican, como dice san Agustín, según el modo en el que son afectados, este carácter de su notificación, aunque real, no se presenta a título de noticia. La intuición sensible que poseo no es vivida por mí como noticia de la afección de algún sentido corpóreo, y no porque no lo sea, sino porque inicial y formalmente solo se me presenta como algo que está ahí, sea cualquiera su origen o su causa. Si yo lo tomo de esta manera absoluta, es porque así se me ofrece, o sea, porque la forma en que se manifiesta a la conciencia lo que es en realidad el contenido de una afección sensorial no es la de estar siendo el contenido de semejante afección, ni tampoco la de una consecuencia de estar siendo afectada mi sensibilidad por determinadas condiciones que actúan físicamente sobre una parte de mi organismo corpóreo. Este lenguaje explicativo y causal puede traducir perfectamente algo muy cierto, pero no expresa lo que yo estoy viendo, por ejemplo, cuando veo al remo quebrado dentro del agua, ni cuando lo veo recto fuera de ella.

Con todo, la distinción entre lo propiamente explicativo y lo meramente descriptivo no invalida la tesis de san Agustín, porque tampoco este dice que lo que los sentidos manifiestan sea notificado por ellos a título de contenido o de producto de una afección suya. Lo que la tesis agustiniana dice es solamente que el contenido de la noticia sensorial es el de esa afección, y si se replicara que por qué no lo manifiestan de ese modo, habría que contestar que no hay por qué pedir tal cosa a los sentidos, como tampoco se les puede pedir que el contenido de la noticia que nos dan no dependa del modo en el que materialmente se hallan afectados. Desde la situación en que se encuentran, ellos dan su noticia; y no hay por qué extrañarse ni de que esta noticia esté condicionada por la situación desde la cual la dan, ni de que no sea, a su vez, una noticia de que ellos mismos se encuentran en la respectiva situación. Pues aunque es cierto que los sentidos testifican según el modo en el que están afectados, y que no pueden hacerlo de otra forma, ellos mismos no saben que están condicionados de ese modo. Decir que los sentidos testifican según su forma de estar afectados no es igual que decir que testifican que están afectados de esa forma. Para lo último sería necesario que se conocieran a sí mismos.

Lo esencial del pensamiento agustiniano acerca de la veracidad de los sentidos corpóreos estriba en la observación de que el informe de estos no es distinto de lo que ellos mismos sienten. Todo lo que hay que pedir a un buen testigo es que su testimonio exprese su sentir, y esto es lo que hacen los sentidos corpóreos, de modo que si los ojos ven torcido el remo no se les puede pedir que lo testifiquen de otra forma. *Pero el problema decisivo y radical no es el de que el informe de los sentidos corpóreos sea, digámoslo así, «sincero». El problema es que ese informe sea «acertado».* Lo que en el hecho de la rectificación se manifiesta es que el dato sensible sobre el cual el juicio erróneo se basó no se ajustaba a la realidad, ahora bien conocida. Tal dato sensible es falso, no por no ser lo que la sensibilidad apreciara, sino porque eso mismo que la sensibilidad apreció no está de acuerdo con la realidad. Por consiguiente, la validez de la observación de san Agustín no anula la necesidad de admitir una cierta falsedad de los sentidos corpóreos, todo lo ocasional y explicable que se quiera, pero sin la cual el juicio

erróneo carecería de un fundamento objetivo de índole igualmente sensible. Esta falsedad ocasional y solo accidental es afirmada por santo Tomás, que la considera posible incluso en el testimonio de un sentido sobre su «sensible propio».

La apología que la Escuela ha hecho siempre del valor del conocimiento sensorial, sobre el cual funda el conocimiento intelectivo, no le ha impedido el reconocimiento del hecho —y, por tanto, también de la posibilidad— de errores tan importantes como los de un sentido respecto de su objeto inmediato o primario. Así por ejemplo, la vista puede errar acerca del color, que es el *sensibile per se primo* de ella. Esta clase de error se debe a la eficacia de algún agente de perturbación de índole material, ya en el órgano mismo del sentido, ya en el medio interpuesto entre este y su objeto. En general, la constitución sensible de la apariencia se debe a algo que afecta a la subjetividad en tanto que esta, por su dimensión corpórea, se da en cierto modo como «cosa». Los errores sensibles son posibles (en la medida según la cual son errores) en virtud del carácter, que la subjetividad tiene, de poder ser afectada de una manera física por condiciones de naturaleza material.

*Ese carácter que la subjetividad tiene en cuanto determinable de un modo material por condiciones o agentes materiales es lo que puede ser denominado su índole «reiforme», su condición de cosa o cuasi-cosa.* La teoría de la subjetividad como la sede de los errores sensoriales nos pone de manifiesto el carácter reiforme de nuestro ser, absolutamente incompatible con todo género de absolutismo radical de la conciencia humana. Ciertamente, el error sensible no es posible en una simple cosa. Sin la conciencia, no puede, en general, darse el error, que es un hecho esencialmente subjetivo. Pero tampoco cabe que se dé el error sensible en una pura y absoluta conciencia. La constitución de la apariencia en cuanto dato de la sensibilidad que representa el fundamento objetivo de un juicio erróneo solo se da en un ser que es, a la vez, conciencia y cosa. Vista a la luz de las condiciones necesarias para el error sensible, la subjetividad se nos ofrece como una *res cogitans* que es, al mismo tiempo, *res extensa*. No se puede entender la subjetividad como lugar de la posibilidad de la apariencia sensible si se establece una separación tajante entre las nociones de persona y de cosa. El error sensible puede darse porque, junto a su actividad intencional, la persona humana es susceptible de un evidente comportamiento reiforme. Un hecho que pertenece a este comportamiento es la indisposición del órgano sensorial, una de las más fecundas fuentes del error, como es bien sabido. La subjetividad que «ve mal porque no tiene los ojos bien» es, evidentemente, una subjetividad determinada por una cierta participación en el modo de ser de las meras cosas. Igualmente, el sujeto que juzga amargo lo dulce no es concebible como subjetividad absoluta. En general, desde el momento en que la mediación corpórea se aparece como un requisito indispensable del conocimiento sensorial, la subjetividad se aprehende a sí misma como relativa a su propio cuerpo y, a través de él, también a otros que la condicionan. Sin embargo, esta mediación de la subjetividad por su propio cuerpo y por otros no se hace ostensible en la experiencia normal de la actividad cognoscitiva. Lo que explícitamente la revela es el error sensorial o, mejor dicho, la explicación del mismo.

La subjetividad rectificante de esa clase de fallos se considera a sí propia determinada por condiciones corpóreas que son la causa de que la apariencia se constituya «obiective» ante la conciencia. Es una subjetividad que, al explicarse su error, se da cuenta de sí como afectada por relaciones ciegas e impersonales, como las que atañen a las cosas y no a la realidad de la conciencia en su actividad intencional. La «indisposición» del órgano corpóreo de un sentido, aunque posee una significación subjetiva en tanto que da lugar a los respectivos errores, es ante todo una situación material, determinada, consiguientemente, por factores asimismo materiales. El modo según el cual la subjetividad se relaciona con estos factores materiales no es, ante todo, el de tenerlos como término de alguna *intentio* cognoscitiva o apetitiva; es, simplemente, el modo de padecerlos, en el sentido de ser determinada por ellos de una manera puramente física. Las condiciones determinantes de la indisposición del órgano sensorial ejercen, en efecto, su eficacia sin que la subjetividad deba hacérselos presentes como objetos; y, a su vez, el hecho de que esos mismos factores lleguen a ser conocidos en calidad de agentes determinantes de la indisposición del órgano sensorial no altera en nada la constitución objetiva de la apariencia sensible que ocasionan. Hasta tal punto conciernen *primordialmente* al carácter reiforme de la subjetividad, que el efecto que ejercen sobre esta es por completo ajeno a que se los eleve a la conciencia o se les deje en la sombra. Quien no es ajena a la toma de conciencia de estos mismos factores es la subjetividad. Tal toma de conciencia hace posible que la subjetividad viva su propia conciencia en calidad de meramente relativa: en concreto, como conciencia *de* y *en* un ser determinable como si fuera una cosa.

La «inserción en el mundo de las cosas» aparece en la subjetividad a través de su índole de «determinable físicamente por ellas». A esta forma de determinabilidad corresponde, entre otros, el hecho de la constitución objetiva de la apariencia que procede de los factores materiales determinantes de la indisposición de un órgano sensorial. La subjetividad que se explica su error sobre un objeto sensible por la indisposición de un órgano sensorial es una subjetividad que ya está inserta en el ámbito o mundo de las cosas y que además experimenta «su manera» de formar parte de él. Este modo, así experimentado, de formar parte del mundo de las cosas no lo poseen las cosas. De ellas mismas tampoco cabe afirmar que poseen una índole reiforme. Este carácter, y la inserción que a su través se verifica en el ámbito o mundo de las cosas, pertenecen en propiedad a la subjetividad. Únicamente la subjetividad se puede comportar de esa manera. Por el contrario, a las cosas no les afecta la índole de cosas, pues para que esta les pudiese «afectar» sería preciso que no la tuviesen justamente como su propia índole. A la subjetividad le afecta, en cambio, la índole de cosa, porque no es una cosa pura y simple, sino algo que tan solo «participa» de esa manera de ser.

Aunque mutuamente irreductibles, las cosas y la subjetividad no se oponen de un modo contradictorio. Al nivel de la sensibilidad, la subjetividad pone de manifiesto esa inserción en el mundo de las cosas, sin la cual no le sería posible la constitución objetiva de la apariencia que corresponde a toda una serie de errores, los que se explican por la indisposición o perturbación de un órgano sensorial. Esencialmente lo mismo acontece en

todos los errores acerca de los objetos propios y primarios de las diversas facultades sensoriales. Es tópico el ejemplo del agua tibia que parece fría cuando se la toca con la mano caliente, y a la inversa. Este ejemplo, que se suele poner como una objeción a la validez transubjetiva de las «cualidades primarias», es una prueba, no de que estas mismas cualidades sean, en efecto, meramente subjetivas según su formalidad, sino de que la subjetividad las aprehende según el modo en que ella misma está determinada en su carácter reiforme. Si digo que el agua tibia está fría porque así lo siento, confundo evidentemente lo que siento con la temperatura del agua. Yo no digo que el agua sienta frío, pero tampoco digo que lo siento yo. Lo que digo es que el agua misma está fría. Esto es lo natural. Decir que el agua me produce frío sería artificioso. Y, sin embargo, si digo que el agua misma está fría, es porque me enfría. Para pensar que ello «se debe» a que mi mano tiene en sí misma una temperatura superior, es necesario que me atienda a mí mismo como teniendo mi propia mano caliente —cosa que realmente puedo hacer—, y sobre todo, es preciso que yo me haga cargo de que el agua puede hacer descender la temperatura de mi mano, de forma que yo lo sienta. En último término, hace falta que me viva a mí mismo como determinable, según la situación térmica de mi mano, *a la vez física y sensorialmente* por la temperatura del agua.

El carácter reiforme de la subjetividad se nos manifiesta también en todos los casos en los que «la distancia» explica la constitución objetiva de la apariencia sensible, y ello independientemente de la diferencia entre el objeto común y el propio de los diversos sentidos. Si el sonido más fuerte me parece más débil, es porque está más lejos. En este ejemplo, el oído juzga sobre su sensible propio. Y si el árbol más grande me parece inferior, es también porque está más alejado. En este caso, la vista juzga acerca del tamaño, que no es su objeto propio e inmediato. Todo ello es posible porque la subjetividad es *realmente distante* de los objetos juzgados, es decir, porque no estriba en pura presencia a ellos o de ellos, como lo habría de ser una conciencia absoluta. Tales relaciones de distancia atañen a la subjetividad, primordialmente, como entidad corpórea. Antes que nada, es preciso que la subjetividad pueda hallarse determinada por la distancia de la misma manera en que lo están las cosas materiales. Sobre esta base, la subjetividad tiene un segundo modo de ser determinada por la distancia, el que corresponde a la constitución de la apariencia sensible en los ejemplos que acabamos de ver. Este segundo modo de ser afectada por la distancia es el específico de la subjetividad en su carácter de «lugar de la apariencia». Las cosas no lo poseen. Pero la subjetividad tampoco lo tendría si no comenzara por tener el primero, el que poseen las cosas. Una pura conciencia no puede ser engañada por la distancia. Esta puede engañarme porque yo empiezo por ser determinado por ella, lo mismo que «una cosa entre las cosas».

* * *

Como lugar en el que se dan las apariencias y los juicios falsos que las toman por una realidad, la subjetividad se nos ha mostrado ante todo en el hecho de su rectificación. Si se conoce a sí misma como lugar de las apariencias y de las falsedades consiguientes, es

por rectificarse, por no limitarse a ser tan solo una víctima de ellas. En el hecho de la rectificación la subjetividad se abre a sí misma al abrirse a la realidad rectificante. Captando su propio ser, la subjetividad se da cuenta de sí no solo como lo que ha sido víctima de la apariencia, sino también como lo que la ha constituido ante una conciencia determinada por el carácter reiforme de su poseedor. Al darme cuenta de que realmente es más grande el árbol que me parecía más pequeño, yo también me doy cuenta de mí mismo en calidad de subjetividad constituyente de la apariencia que ahora rectifico y que procede del hecho, fundamentalmente material, de mi diversa distancia a cada árbol. De esta suerte, la subjetividad se relaciona consigo misma a través de su participación en la índole de cosa, por la que se explica la constitución objetiva de la apariencia que hace de fundamento del juicio erróneo. Lo cual no quiere decir que la experiencia que la subjetividad tiene de sí en el hecho de la rectificación consista, exclusivamente, en la percepción de su propia índole reiforme, ni mucho menos que esta percepción se verifique de una manera explícita y en la forma refleja en que ahora la estamos describiendo. En la experiencia de la rectificación, tal como esta es vivida independientemente de toda actitud filosófica, la subjetividad entra en relación consigo misma, al explicarse su error, captándose a sí propia, en cada caso, como algo condicionado por un cierto factor o situación material. La subjetividad no juzga entonces de una manera abstracta su carácter reiforme, pero lo vive, lo experimenta en concreto, y ello basta para que en la rectificación se haga cargo de sí como afectada por ese mismo carácter, aunque no lo analice expresamente ni se dedique a teorizar sobre él.

Pero en el hecho de la rectificación el primer plano lo ocupa la propia realidad rectificante. Es a ella a lo que primariamente se abre la subjetividad. El hecho de la rectificación es ante todo un acto por el que la subjetividad se trasciende, entrando así en relación con algo «transubjetivo». Ya no es solo que exista en la subjetividad una tensión u orientación a la realidad en general y, más especialmente, a la realidad transubjetiva. Lo que en el hecho de la rectificación acontece es una verdadera actualización de esa tendencia y, por lo mismo, una efectiva apertura de la subjetividad a algo distinto de ella. Así pues, en el hecho de la rectificación la subjetividad es a la vez *tautológica* y *heterológica*. Es *lógos* de sí propia y de algo otro. Quien queda rectificada es la subjetividad misma —ella fue la que sufrió la apariencia, o la que cometió el error—, pero *a propósito* de algo transubjetivo. De aquí resulta que el hecho de la rectificación sería imposible sin la peculiar transubjetividad que se percibe en la estructura de la subjetividad misma. Sin la relación de apertura a algo que no depende de la subjetividad y que difiere de esta, no podría darse el hecho de la rectificación. Por consiguiente, y en tanto que rectifica, la subjetividad exige que algo transubjetivo sea real, por oposición a la irrealidad de la apariencia.

Ahora bien, ¿qué significa real? Real, sin duda, es lo que no es meramente aparente; pero, a su vez, lo meramente aparente es lo que no es real. ¿Nos encerramos así en un completo círculo vicioso, sin salida posible? ¿Y no es esto, quizá, una consecuencia de la índole misma de la subjetividad?

*La mutua «mediación» de las nociones de la realidad y la apariencia es, en efecto,*

*aunque solo hasta cierto punto, una manifestación de la índole propia de la subjetividad en cuanto rectificada.* La rectificación lleva consigo el mutuo enfrentamiento de la realidad y la apariencia. Lo que objetivamente queda rectificado es la segunda, y lo que la rectifica es a su vez la primera. Pero sin el hecho de la rectificación la subjetividad carecería de base para distinguir las dos nociones; es decir, no tendría estas nociones tal y como las tiene, justo como nociones enfrentadas y que se implican o median entre sí. Cierto que la noción de la apariencia supone la de la realidad, pero la noción de la realidad no supone en sí misma la de la apariencia, porque no estriba, ni total ni parcialmente, en oponerse a ella. A lo que la idea de la realidad se opone es a la idea del no-ser, bien que tampoco consista en oponérsele. Por consiguiente, y hablando en términos absolutos y objetivos, cabe perfectamente pensar en la realidad sin tener que pensar en la apariencia (pero no sin tener la idea del no-ser o de la irrealidad en el sentido estricto). En cambio, la noción de la apariencia es impensable sin la idea de la realidad, porque la apariencia es justamente lo que no es realidad, aunque lo parezca.

La realidad es doblemente connotada por la apariencia: como lo que esta «parece» y como lo que sin embargo «no es». Si la apariencia consiste, siquiera sea parcialmente, en no ser realidad, es porque también estriba en parecerla. Por el contrario, si a la realidad misma no le afecta su no ser la apariencia, es por no consistir en parecerse a ella. De todo lo cual se desprende que si las nociones de la realidad y de la apariencia se median mutuamente en la subjetividad, es porque esta, en vez de considerar la realidad en sí misma y de una manera puramente intrínseca, la toma en función del hecho de la rectificación. La realidad es, así, no solo lo que es, sino también lo que se opone a la apariencia y lo que libera de ella a la subjetividad. Tal sobrecarga funcional y dialéctica no pertenece a la realidad en sí misma. La realidad seguiría siendo lo que es aunque no desmintiera a ninguna apariencia y aun cuando las apariencias no se diesen. Pero la subjetividad no podría ser subjetividad rectificada si la realidad no se opusiera en ella a la apariencia en la forma de desautorizarla y en la de reducirla, de este modo, a algo meramente «subjetivo» en la peor acepción de la palabra. La oposición de la realidad a la apariencia es también la que existe entre dos «situaciones» de la subjetividad, pero tan solo porque siendo la apariencia algo meramente subjetivo, el hecho de padecerla se constituye como la situación que la realidad rectifica en la medida en que la subjetividad se sitúa, a su vez, ante la realidad.

En la noción de la realidad, la subjetividad funciona, pues, a la vez, como tautológica y como heterológica. No cabe duda de que la realidad no es subjetiva en el sentido en que es subjetiva la apariencia. El hecho de poseer la idea de la realidad como de algo independiente de la propia conciencia representa un comportamiento heterológico de la conciencia misma. El idealismo ha querido reabsorber en la conciencia la autonomía que respecto de ella tiene la realidad. La propia idea de una tal independencia sería contradictoria, porque sería la idea de una independencia respecto del mismo ser del que esta depende. Y el idealismo tiene razón en un punto: a quien afecta la independencia que respecto de mí tiene la realidad es a mí mismo. Para la realidad, ese carácter es una simple *denominatio extrinseca.* Tan independiente de mí es la realidad, que ni siquiera le

afecta, en modo alguno, el no depender de mí. Y, a la inversa, la conciencia depende tanto de la realidad, que lo que se llama la independencia de esta es algo que formalmente pertenece a aquella. Todo esto, evidentemente, significa que no se trata aquí de una conciencia absoluta. La conciencia de la cual la realidad es algo independiente es la propia de la subjetividad. O mejor dicho: *la conciencia de la subjetividad es la que está afectada por lo que se llama la independencia de la realidad*. Hablar de esta es, en rigor, hablar de la conciencia, pero no en el sentido según el cual el idealismo lo entiende, porque a su vez la conciencia de que se habla es esencialmente relativa a la realidad y medida por ella. Precisamente porque la conciencia de la subjetividad es a la vez tautológica y heterológica, ocurre que esta conciencia y la realidad que la mide se comportan de una manera dialéctica entre sí. El vaivén, la oscilación conceptual de la realidad a la conciencia y viceversa viene, en resolución, del hecho de que en la subjetividad la conciencia es conciencia de sí misma como conciencia de la realidad, y recíprocamente. Y, sin embargo, nada de esto constituye un verdadero círculo vicioso. Hay algo absolutamente primario: la realidad, que es lo que aquí se comporta como lo mensurante. La conciencia, además de serlo *de* la realidad, es intrínsecamente realidad. Su mismo ser real es tan independiente de su propio captarse, que a quien afecta esta independencia es a su vez a la conciencia refleja de la conciencia.

La prioridad de la realidad sobre la conciencia que lo es de ella y en ella se pone de manifiesto en el sentido del *cogito* cartesiano. El *«cogito, ergo sum»* no es *«cogito, ergo sum cogitans»*. Su sentido es realmente el de una vuelta de la conciencia al ser. En este regreso, y al ser consciente de sí como realidad, la conciencia misma se trasciende: se le hace consciente lo que, en cierto sentido, es su ser pre-consciente. De lo contrario, la fórmula —por completo inviable— del *cogito* cartesiano sería la que me afirmara como la realidad de un ser pensante de ser pensante de saber que soy pensante..., etc., etc. El *sum* tajante y no referencial corta la serie, dándole así al pensamiento un objeto preciso y posible. En la subjetividad, el ser de la conciencia no es de un modo incondicionado la conciencia del ser. La identificación del ser y la conciencia solo se puede dar en una conciencia absoluta, que también sea un absoluto ser. Pero la propia de la subjetividad es relativa. Es tan solo la de un ser determinado que, por medio de ella, se abre a la realidad en general. Hay, pues, en esta conciencia una doble y solidaria relación: al ser en general y al determinado ser que es su sujeto y que, por tanto, puede verse a sí mismo como la realidad en la cual la apariencia es *obiective* constituida y delatada.

En la subjetividad, lejos de convertirse con la realidad, la conciencia funciona respecto de esta como *intendente* y a la vez como *inherente*[1]: la tiene por objeto y por sujeto. Y esta doble función objetivo-subjetiva, que respecto de tal conciencia tiene la realidad, da la medida de la subjetividad en su esencial finitud y condicionamiento. Si en tanto que lugar de la apariencia la subjetividad se nos manifestó determinada por su carácter reiforme, ahora se nos presenta condicionada también por virtud de esa doble relatividad, de intencionalidad y de inhesión, que su conciencia tiene con algo que no es conciencia, sino, respectivamente, objeto o sujeto de ella. La subjetividad es todo lo contrario de un verdadero absoluto. Envuelta por la realidad y sostenida por ella, se percibe a sí misma

como *un* ser entre otros y como un ser esencialmente condicionado por el hecho de que «posee» conciencia y no la «es». Su condición reiforme no es más que una manifestación y un modo de este hecho. Y lo mismo sucede con el inherir de la conciencia de la subjetividad en la subjetividad misma. Finalmente, la intencionalidad a la realidad que la envuelve y la mide es también propia de una conciencia no-absoluta. Por donde quiera que se la mire, la subjetividad es irreductible a conciencia. Por eso cabe que la realidad la rectifique.

[1] De un modo expreso se habla aquí del «inherir» en su acepción más clásica, que nada tiene que ver con la caricatura conceptual a que se le somete por quienes juegan a la debelación del maniqueo inventado. Si, por ejemplo, hablo de la inherencia de la herida en la carne, es bien patente que no considero a la segunda como el perchero o colgador de la primera.

## PRIMERA PARTE

# EL NO-SER DE LA CONCIENCIA

## SECCIÓN PRIMERA
# LA NEGATIVIDAD TEMPORAL DE LA CONCIENCIA

## I. LA INCEPCIÓN RADICAL DE LA SUBJETIVIDAD

Como lugar de jurisdicción de la apariencia, la subjetividad es esencialmente relativa; y relativa no solo a lo positivo, al ser, sino también al no-ser. La constitución objetiva de la apariencia significa que somos susceptibles al no-ser, sensibles en cierto modo a él, y, en cualquier caso, relativos a su negatividad. Y si el no-ser peculiar de la apariencia solamente acaece con la virtualidad del error en la conciencia de la subjetividad, también es cierto, a la inversa, que la conciencia de la subjetividad es naturalmente relativa a la posibilidad de ese no-ser. De lo contrario, sería sin duda conciencia y, en cuanto libre de una tal relación, una conciencia absoluta. Lo que por ello mismo no sería es la conciencia de la subjetividad. Ahora bien, la relatividad de que se trata se halla doblemente limitada. Por una parte, el no-ser en cuestión es solo el peculiar no-ser de la apariencia. Por otra parte, su posibilidad es solamente la de quedar constituido en objeto.

Mas la conciencia de la subjetividad no se limita a esa forma de relación al no-ser. También respecto de este la subjetividad posee, en su conciencia, una condición tautológica. Esta conciencia es relativa a su no-ser, no, claro está, porque sea conciencia de sí misma como mera apariencia, lo cual carece por completo de sentido *—cogito, ergo sum—,* sino por ser conciencia de haber comenzado alguna vez y conciencia también de haber alguna vez dejado de ejercerse. La subjetividad es negativamente relativa a sí misma porque tiene la posibilidad de aprehenderse, primero, como «originariamente comenzada» y, segundo, como «recuperada». Es, en efecto, subjetividad consciente de haber comenzado, puesto que «sabe» que no siempre ha sido, y consciente también de haberse recobrado, porque sabe que ha cesado alguna vez de darse cuenta de sí. De nuevo la subjetividad se nos ofrece, según su misma conciencia, como irreductible a lo absoluto. No es incesante, sino intermitente. No está fuera del tiempo, sino dentro de él, marcada con el signo de un comienzo que la relativiza al no-ser de sí propia en el pasado. De esta suerte, la conciencia del no-ser de la conciencia pone de manifiesto la índole temporal de la subjetividad, así como la relatividad al peculiar no-ser de la apariencia se hace viable merced a la distensión que la subjetividad vive en el tiempo como conciencia que se rectifica.

* * *

El modo en el que más radicalmente se presenta la temporalidad de la conciencia subjetiva en la relación a su propio no-ser es la «certeza» de haber tenido un comienzo, la cual no es, sin embargo, conciencia de ese comienzo. La subjetividad no es consciente de cuándo comenzó. Si el sentido de la conciencia comenzada entrañase la noticia de ese cuándo, habría que suprimir la posibilidad de tal conciencia. Pero tan cierto como que la subjetividad no tiene en sí ningún testimonio propio sobre la fecha de su llegada al ser, es que sabe, con toda seguridad, que no siempre ha sido y, por lo mismo, que ha tenido un origen. Este comienzo, aun referido a la conciencia, ha de entenderse en una acepción radical. Lo que con él se expresa es el hecho de «ser por primera vez», o sea, el hecho de un comenzar originario, distinto, pues, de todo recomenzar, de toda recuperación de la conciencia tras el cese de esta en su ejercicio. Tal cese requiere el ser de la conciencia, y no es tampoco su aniquilación. Por el contrario, el comenzar absoluto de la conciencia, en cuanto hecho de ser por primera vez, implica el absoluto no-ser de la conciencia misma y el salto, completamente indivisible, desde este no-ser al ser. La subjetividad «se sabe» así comenzada. Y lo sabe con un saber incondicionado en su propia certeza, pues si bien esta tiene fundamentos, el análisis de ellos es por todos conceptos innecesario para la forma en que la subjetividad se siente o vive a sí propia como absoluta y originariamente comenzada.

Es evidente que, para poder hablar de la certeza de no haber siempre existido, hay que dar a la expresión «tener conciencia» una significación amplia y flexible. En términos negativos, cabe decir que tal significación es sinónima de la de «no ignorar». La subjetividad no ignora que ha habido, digámoslo así, un tiempo en el que ella no era; y en este sentido, y sólo en él, es también consciente de ese tiempo. ¿Qué es tal tiempo en sí mismo? ¿Y hace falta realmente que sea tiempo en el sentido más estricto del vocablo? En cualquier caso, es claro que el carácter de tiempo en el cual no era mi conciencia no es para éste otra cosa que una denominación extrínseca. *Lo que de ese modo yo defino no es ese mismo tiempo, sino más bien mi conciencia.* El hecho de que entonces esta no existía es puramente un hecho (negativo) de mí mismo, no un hecho de ese tiempo. Mas ¿cómo puedo referirme al tiempo de mi propio no-ser, precisamente en calidad de tal? No me refiero así a su contenido, a lo que en él realmente aconteciera. De lo que se trata es de su forma —para él, simple denominación extrínseca, y para mí, hecho real negativo— como tal tiempo en el que no era yo. La seguridad que yo poseo de no haber sido en él no tiene que ver con ningún tipo de determinación de contenidos o de propiedades materiales de ese tiempo, como, por ejemplo, la «localización» exacta de su fecha final. Porque me han dicho que nací en tal fecha es por lo que sé que a partir de entonces se termina el ámbito confuso, pero cierto, del tiempo que no he vivido.

La referencia al indeterminado y vago tiempo de mi propia prehistoria coincide con el recuerdo del pretérito, que yo alcancé a vivir, en ser, en cierto modo, reflexión. En ambos la subjetividad se vuelve sobre sí misma, aunque en forma distinta y en cierto

modo con diversa hondura. Si se compara la reflexión memorativa con la puramente negativa que de no haber sido en algún tiempo tengo, es muy fácil dejarse seducir por la positividad de la primera. Y, sin embargo, precisamente por no estar distraída por la eficacia de los datos de la conciencia, la reflexión sobre la nuda y pura prehistoria de mi ser se concentra en el «ser» de mi conciencia, sino que en la forma negativa de su «no-ser entonces». De este modo, es preciso sostener no solamente que es más reflexión, porque me lleva más a mi conciencia en vez de a determinados datos de ella, sino que es, también, una reflexión más ontológica, en tanto que más explícitamente referida a mi no-ser y, respectivamente, a mi ser (conscientes). Se trata, en suma, de una reflexión sobre la finitud radical de mi conciencia, una finitud originaria, que no aparece en la reflexión memorativa. En esta pueden mostrarse, ciertamente, otras formas de finitud; pero todas se hallan precedidas por la finitud temporal originaria que se me hace patente en la reflexión sobre el pretérito no-ser de mi conciencia. Y el intento de reducir esta reflexión a una simple falta de memoria es antinatural. Acordarse de algo es tener conciencia de haber tenido conciencia. Se trata, pues, de una reflexión cuyo *reflexum* es conciencia pretérita. Pero la reflexión sobre mi tiempo preconsciente es exactamente lo contrario, no porque sea un no-tener conciencia de haber tenido conciencia, sino por ser la certeza de no haberla tenido en ese tiempo. El *reflexum* es entonces negativo[2] y la reflexión algo positivo y, por lo mismo, opuesto a la privación en que el olvido consiste. Por otra parte, cuando he olvidado algo sobre lo cual ahora pienso, cuando por más que trato de hacer memoria no me logro acordar de haberlo vivido, tengo, no obstante, conciencia de haberla poseído de otras cosas como simultáneas o pretéritas. Lo que he olvidado es, pues, algo que no consigo «encajar» en el sistema de esas mismas cosas, antecedentes o concomitantes, que por mí fueron vividas. En cambio, cuando me represento algún tiempo en el que de ningún modo tuve yo conciencia, me falta completamente ese sistema, y no tan solo porque no me acuerde de él —lo cual sería un cierto faltarme *ahora* la conciencia que en otro tiempo tuve—, sino porque *entonces* me faltaba toda posibilidad de ser consciente.

La fórmula «tener conciencia de no haber tenido conciencia» es equívoca. Para expresar con ella la reflexión sobre mi propio tiempo preconsciente, tengo que referirla a la negación absoluta de mi conciencia. ¿Cómo es esto posible? ¿Cómo puedo tener la representación de no haber tenido conciencia en absoluto y de nada? ¿Y qué tipo de conciencia sería este? No cabe duda de que es imposible una conciencia del puro y total no-ser. Pero, ¿cabe acaso una conciencia del total no-ser de mi conciencia? ¿Puedo yo en verdad representarme mi propio no-existir? Porque es el caso que, tal como en efecto me concibo, yo incluyo en la actualidad mi conciencia actual. *En términos de estricta actualidad y simultaneidad, es, pues, absolutamente imposible la conciencia de la no-conciencia. No, en cambio, en términos de distensión en el tiempo, o sea, siendo actual la conciencia reflexiva, y pretérita la no-conciencia reflejada.* Aquí el sentido de la reflexividad es, como ya se ha aclarado, sumamente amplio. Lo que con él se pretende señalar es solamente que la subjetividad se vuelve sobre sí en el momento en el que se hace cargo de no haber existido en algún tiempo. La condición real de mi conciencia

como ser que ha tenido un comenzar no se verifica tan solo de un modo extraconsciente o inconsciente. Se trata, en efecto, de algo que tiene que poder ser expresado en términos de conciencia, porque realmente queda constituido en un hecho y objeto de la misma. Tengo certeza de que he tenido un comienzo, aunque no tengo conciencia del comienzo. Yo «sé» que no siempre he sido; sé, por tanto, que he empezado a ser alguna vez. Al referirme yo a mí mismo de este modo, lo que así hago es una reflexión, aunque es mi propia negación pretérita la base, o, si se prefiere, el tema, de ella. Por eso es esta *una peculiar reflexión, completamente distinta de las demás reflexiones que la subjetividad hace y puede hacer.* En efecto: todas las otras reflexiones se refieren al ser, a lo positivo, sea cualquiera el aspecto bajo el cual lo enfoquen; y aunque ese ser sea finito, porque es el ser de la subjetividad el que reflexiona (por ende, un ser afectado de no-ser y una conciencia que no es absoluta) es, sin embargo, algo que, sobre ser positivo, también implica la positividad de la existencia de la misma conciencia en la que se da. Frente a esta doble positividad, la reflexión que yo hago sobre mi no haber sido en otro tiempo está determinada por una negatividad que no solo excluye todo acto, toda vivencia, toda operación, sino que consiste justamente en la exclusión de la conciencia misma. De ahí que sea legítimo considerarla como una irreductible *reflexión negativa.*

Las mismas dificultades que hay aquí para poder hablar de reflexión surgen también, como es lógico, a propósito de la conciencia. ¿Tiene realmente sentido la conciencia del no-ser? Y más determinadamente, ¿puede tener sentido la conciencia del no-ser de la conciencia? Pues bien; *el hecho de la negatividad radical de mi conciencia consiste precisamente en esto: en que mi conciencia es tal que le es viable, que no le repugna en modo alguno, la idea de no haber existido en algún tiempo,* o, *lo que es igual, el haber sido precedida por un tiempo en el que ella no era.* Es natural y lógico que la conciencia sea conciencia de ser, y por lo mismo puede, en cambio, decirse: ¿no es una contradicción que sea también conciencia del no-ser, del suyo, siquiera sea en algún tiempo? Para una pura o absoluta conciencia no cabe duda de que tal cosa seria una contradicción. Una conciencia que fuese realmente pura no podría serlo tanto de su ser (actual) como de su no-ser (pretérito). Sería siempre conciencia, y conciencia de serlo siempre. No por ello tendría que repugnarle la posibilidad de todo ser temporal. Tal posibilidad le podría ser dada como objeto, como posibilidad representada, no como algo que le afecta a ella según su propio ser. Respecto de tal conciencia se podría, pues, hablar de una conciencia de la temporalidad, mas no de una temporalidad de la conciencia; y al ser imposible la segunda, la primera solo se podría dar como conciencia de una temporalidad ajena. Es propio, por consiguiente, de la conciencia de la subjetividad que se realice en ella lo que es absolutamente contradictorio para la conciencia absoluta. O lo que es lo mismo: no es posible pensar sin contradicción que la conciencia «de la subjetividad» sea pura y simple conciencia, exenta de comienzo.

El idealismo pierde de vista la subjetividad al tratarla como si fuera la sede de una «conciencia ucrónica». Y lo que le queda es una *mera ficción, insuficiente para reemplazar a Dios y excesiva para poder ser tomada por el hombre.* Por lo demás, tampoco acierta a expresarse cabalmente la índole temporal de la conciencia de la

subjetividad si se identifica a la primera con la temporalidad misma. La presunta mutua reducción de la temporalidad y la conciencia no tiene nada que ver con el hecho que es para la segunda el no haber existido en algún tiempo; y desde luego no sería la única ni la mejor manera de expresar este hecho. Cierto que hay que excluir toda interpretación que haga de la conciencia humana una realidad eterna y absoluta. La única conciencia de la que tenemos experiencia —y que no se reduce, por lo mismo, en la subjetividad empírica a la índole de lo meramente pensado, ni tan siquiera a la de lo pensado como necesario— es una realidad relativa al tiempo y, así entendida, una realidad temporal; mas todo ello fundamental y primordialmente por el hecho de que se trata de una realidad originada, antecedida por su propio no-ser. La relatividad en cuestión es, exclusivamente, la que pertenece a este hecho, y la temporalidad que de un modo inmediato se manifiesta en él no es ni más ni menos que la que se afirma al sostener que la conciencia de la subjetividad es, ante todo, conciencia existencialmente comenzada, conciencia llegada a ser.

* * *

Cuando se habla de la temporalidad que pertenece a la conciencia de la subjetividad, lo que se suele entender es que esta misma constituye un flujo, una realidad formalmente cinética, un proceso en marcha. Sea de ello lo que fuere, tal conciencia se sabe comenzada. La subjetividad no se aprehende a sí misma como si fuera, por su conciencia, un flujo que viene indefinidamente desde atrás, sin principio ni origen. Aunque no sepa cómo ni cuándo se haya originado, está segura de no haber sido siempre. Y en esto es en lo que radicalmente estriban su temporalidad y su relatividad a su propio no-ser. La conciencia del no-ser de la conciencia es, así, no solamente una forma de la relatividad tautológica (bien que, en este caso, negativa) de la subjetividad, sino, además, un modo de relación de la subjetividad misma con un tiempo que no puede ser el suyo. *Su tiempo y este tiempo se articulan.* Los dos se integran en la totalidad de un tiempo único, en cuyo seno la realidad de la subjetividad surge *ex abrupto,* sin haber dejado huella en la memoria. En definitiva, la relatividad a un tiempo que no es el suyo y la que la propia subjetividad mantiene consigo misma como negada en ese mismo tiempo se fundamentan en una absoluta irrupción de la conciencia de la subjetividad en el ser. Esta irrupción absoluta —sin posibilidad de fases ni de tránsitos— es, en términos metafísicos, el hecho, enteramente pasivo para la subjetividad, de ser objeto o término de un acto de «creación».

Para la entidad que lo piensa, ese hecho absolutamente originario se constituye, a su vez, en la condición ineludible de la idea de la subjetividad como radicalmente relativa a su propio no-ser. La más estricta forma de concebir la subjetividad en su referencia tautológica a su propio no-ser (en el pretérito) es la que estriba en representársela como «creada»: como implantada abruptamente en el ser. Otro modo cualquiera de pensar su efectiva llegada a la existencia como una gradual superación de un *status,* digámoslo así, presubjetivo, no sería más que un juego irresponsable con el ser y el no-ser de la

subjetividad. ¿Qué es lo que podría ser presubjetivo: una subjetividad que se antecede a sí misma, o algo distinto de la subjetividad y de lo cual, por principio, esta resultaría?

Lo primero carece de sentido si pretende expresar algo más de lo que se contiene en el hecho de la autodeterminación de una subjetividad ya constituida formalmente. La subjetividad se antecede a sí misma en tanto que se proyecta. Pero esto la supone ya existente como tal efectiva subjetividad que antes, «en algún tiempo», no fue. Y este no-ser entonces la subjetividad no es el simple no-ser lo que ahora, a consecuencia de su proyecto, es. Se trata, por el contrario, de un absoluto no-ser, desde el cual ha pasado, absolutamente, a ser. En este sentido radical, la subjetividad no se antecede a sí misma. Lo único que puede antecederla es el no-ser de la subjetividad, que no es la mera nada, sino la nada de la subjetividad en cuanto tal, o sea —por lo que ahora importa— en cuanto realidad capaz de entrar consigo misma en la peculiar relación de la conciencia de su pasado no-ser.

Ni puede tampoco la subjetividad resultar de algo presubjetivo como realidad inicialmente distinta de ella, pero dotada de la capacidad de devenir formal y propiamente subjetiva. Lo que no es subjetividad no puede llegar a serlo. Para que tal evolución fuera posible, sería necesario que lo que la sufre no fuese, antes de la evolución misma, una realidad formal y propiamente subjetiva; de lo contrario, no habría tal evolución. Pero una realidad que no es formal y propiamente subjetiva tampoco puede ser presubjetiva. Tal realidad, en efecto, solo podría ser presubjetiva si de ella pudiera derivarse la subjetividad, lo cual es imposible porque esta repugna toda derivación que no sea autoderivación, como la que se da por medio del proyecto. Una vez existente, la subjetividad es dinámica *ex se,* merced al hecho —y previamente a la posibilidad, cuyo esclarecimiento no nos toca ahora— de la autodeterminación. Lo cual no quiere decir que la subjetividad no pueda provenir «effective» de algún ser. Lo que repugna es que provenga «materialiter», por evolución o derivación, de un ser que no sea ella misma. Y repugna, porque *tal derivación o evolución, que tiene como punto de partida algo carente de subjetividad, sería un proceso pura y simplemente natural, en ninguna de cuyas etapas se comprende cómo pueda pasarse a la conciencia, según la actividad de su intención.*

A la subjetividad no le repugna no haber sido. Lo que le repugna es haber sido no-subjetividad y, por tanto, derivar o resultar de ella. De ahí la necesidad de que haya sido absolutamente implantada en el ser —sin ninguna transición ni graduación— y, al mismo tiempo, la imposibilidad del recuerdo de haber sido creada. Con la absoluta implantación en el ser, se da para la subjetividad la posibilidad misma del recuerdo, pero éste no puede serlo objetivamente de tal implantación. El surgimiento de la subjetividad no puede ser recordado porque no fue vivido, y no fue vivido porque, como toda novedad, requiere, para poder advertirse, que se haya vivido lo que la precedió, lo cual es aquí imposible precisamente porque eso mismo que la precedió fue el absoluto no-ser de la subjetividad. La situación sería otra si el surgimiento de la subjetividad aconteciera, tan solo, desde un relativo no-ser de ella y, por tanto, desde su relativo ser. Al darse como punto de partida algo «en cierta forma parecido» a la subjetividad no habría inconveniente en que se diera

también algo «en cierto modo parecido» al recuerdo de la transformación de aquél en una subjetividad estricta y propiamente dicha. Nada de esto acontece. *La subjetividad es ciega para su nacimiento. No surge como conciencia en acto, sino como conciencia en potencia.* El puro actualismo de la conciencia no puede, por consiguiente, admitir la irrupción de la subjetividad en el ser —para este actualismo, el surgimiento de la conciencia habría de ser conciencia del surgimiento— y, por lo mismo, es incapaz de explicar la relatividad tautológico-negativa de la subjetividad a su pasado no-ser. Tal actualismo procede como si la subjetividad hubiera existido siempre, o como si la cuestión acerca de su origen no tuviera sentido. Pero la única subjetividad de la cual tenemos experiencia es la que se sabe comenzada, aunque no tiene el recuerdo de su origen, y aunque de hecho puede también faltarle el pensamiento de haber sido el objeto de un acto de creación.

En su índole filosófica, el pensamiento de haber sido objeto de un acto de creación se sobreañade al curso de la experiencia de la subjetividad y, aunque puede a su vez modificarlo, no forma necesariamente parte de él. Su sentido es el de una explicación, la más radical y coherente, de la conciencia que toda subjetividad posee, en alguna forma, de su no-ser pretérito. Y al asumirse así, como creada, la subjetividad trasciende hacia un origen que es conciencia creadora y absoluta, exenta de toda constitutiva relatividad al no-ser y, en suma, esencial y absolutamente Ser. Frente a esta conciencia, que es absolutamente Ser, y a este Ser que es absolutamente conciencia, la subjetividad no es conciencia, sino algo que la tiene, simple sujeto o portador de ella, y, de esta suerte, tampoco una realidad transparente a sí misma, sino tan solo un ser capaz de cierta luz y que, por no identificarse a ella, se encuentra en la situación de tener, por una parte, un comienzo, y carecer, por otra, de la vivencia o experiencia de él.

*El pensamiento de no haber sido siempre es un episodio tardío de la subjetividad. Todo lo que no sea pensar ese pensamiento en el instante mismo en que esta surge, es llegar con retraso.* El cual se hace por completo inexplicable si se admite la mutua equivalencia o, al menos, la implicación recíproca del *cogito* y el *sum*. El actualismo idealista es perfectamente consecuente al excluir la cuestión de un comienzo de la subjetividad. Lo que ya no posee la menor lógica es admitir la existencia de ese comienzo y, sin embargo, seguir pensando a la subjetividad en términos del actualismo idealista, como en efecto sucede a algunos cultivadores de la «psicología positiva», temerosos, tal vez, de la acusación de rendir culto a la noción metafísica de «potencia». Mas lo que aquí se pretende no es comprobar la fecundidad de esta idea. Se trataba, tan solo, de concebir e interpretar la subjetividad de acuerdo con el hecho (negativo) de haber sido esta antecedida por su absoluto no-ser. El tardío descubrimiento de este hecho por la misma subjetividad a la que atañe hace imposible la presunta ecuación entre ella y su conciencia. La subjetividad «se toma cierto tiempo» para que le aparezcan las razones que le hacen pensar que no siempre ha sido; y ese tiempo es completamente irreductible a aquel en que ella no era, porque es ya tiempo «de» la subjetividad, aunque todavía no lo sea de la conciencia de su pasado no-ser, ni de la del no-ser de su conciencia misma. Todo lo cual es esencialmente incompatible con la ficción de una subjetividad absoluta y

con la interpretación absolutista de la conciencia humana.

[2] Naturalmente, se habla aquí de un *reflexum sensu lato,* cuyo no-ser implica la positividad entitativa de mi presente ser.

# II. LA REALIDAD DE LA CONCIENCIA INTERMITENTE

## 1. La integración del cese de la conciencia en el ser de la subjetividad

Una segunda forma de la negación de la conciencia es la dada en el acto de «volver en sí». La conciencia supera su propio cese, o mejor dicho, la subjetividad vive esta pausa como una pura y simple intermisión que es asumida con absoluta naturalidad. Los problemas empiezan cuando se quiere analizar las condiciones según las cuales debe determinarse la realidad de la conciencia intermitente.

El fundamento de la posibilidad de referirse al cese de la conciencia es la propia conciencia recobrada en tanto que vivida como tal. Ello parece exigir que el cese de la conciencia pueda afectar a esta de dos modos: el pura y simplemente natural o efectivo y el intencional u objetivo. El modo meramente natural de ser «afectada» la conciencia por el hecho de su propia intermisión no es otra cosa que esta misma pausa durante la cual es obvio que la conciencia no puede ser intencional u objetivamente afectada. Para que la subjetividad se represente el hiato de su conciencia, es evidentemente necesario que este no le convenga al mismo tiempo de un modo natural, condición que se cumple en el hecho de la recuperación de la conciencia. También es cierto que no solo la conciencia recobrada cumple tal requisito. Este se da siempre y cuando se esté dando el ejercicio de la vida consciente, haya o no haya existido un previo cese. Sin embargo, solo para una conciencia «recobrada» tiene pleno sentido el pensamiento de su presunta pausa. En realidad, no sabemos lo que es una conciencia que todavía carezca de intermisiones, aunque es lógico que alguna de estas tenga que haber sido la primera. Pero si «abstractamente» podemos representarnos lo que es esa situación de la conciencia, no menos «abstractamente» hay que pensar que puede darse en ella el pensamiento de su primera tregua. «Abstractamente» también significa aquí lo mismo que «comparativamente», en relación de analogía con otras pausas no meramente posibles. En cambio, en la conciencia recobrada el pensamiento del cese de la conciencia no necesita valerse de estas ayudas. Tal pensamiento constituye a su objeto de una manera inmediata y sin rodeos, y no tan solo a título de posibilidad, sino con el carácter de algo efectivamente sucedido. Mas, ¿a quién le acontece la intermisión, a quién le afecta esta de un modo natural?

En una primera aproximación, como la hasta aquí cumplida, cabe decir, sin cuidar mucho del rigor de las palabras, que a quien el cese de la conciencia afecta de modo natural es a la conciencia misma. Y esto siempre puede mantenerse en el sentido de que también es verdad que la conciencia cesa y no solo piensa que ha cesado. Ello no obstante, si la palabra «afectar» se usa en su acepción más rigurosa, no se debe decir que

el cese de la conciencia afecta a esta de un modo natural. Todo lo que es afectado permanece; por consiguiente, es imposible que algo sea afectado por su propio cesar. Cuando se dice que el cese de la conciencia afecta a esta de una manera física —por oposición a la manera intencional u objetiva— lo que se intenta expresar no es, por tanto, que la conciencia persista como una sustancia respecto de la cual el cese es un accidente, sino sencillamente que la conciencia cesa: no se efectúa, que no prosigue, en el sentido en que estas cosas se dicen de una operación o actividad que deja de realizarse. Al darse de esta manera la pausa de la conciencia, bien que nada más que en calidad de un hecho negativo, es evidente que la conciencia misma no persiste, aunque se siga dando la posibilidad de recobrarla. Lo que persiste es justamente lo que constituye el «lugar» de la posibilidad de la reanudación de la conciencia, o para decirlo más exactamente, el sujeto de tal posibilidad. Tal sujeto, por serlo de la posibilidad de la conciencia, es la subjetividad. Por tanto, es esta lo que resultaría físicamente afectado por el cese o interrupción de la conciencia. *Lo que cesa o se interrumpe es la conciencia, no la subjetividad; pero es la subjetividad lo que se encuentra entonces en la situación de no poder constituir en objeto a ninguna realidad o irrealidad* (ya sea positiva o negativa, ajena o propia).

Tal distinción entre la subjetividad y su conciencia, señalada también en el capítulo anterior, va a manifestar todo su alcance a lo largo de las consideraciones subsiguientes, que bajo más de un aspecto vienen a replantear el mismo tema. La conciencia del cese de la conciencia es, cuando no se refiere abstractamente a meras posibilidades, reanudación de la conciencia misma. De esta suerte, la conciencia es conciencia de haberlo sido antes, y conciencia, también, de ser ahora la misma que antes fue. ¿Cómo es posible esta síntesis? ¿Hasta qué punto tiene efectividad y sentido para la subjetividad que la hace? La reanudación de la conciencia es un «nuevo» acto de conciencia, pero la subjetividad cumple este acto con absoluta naturalidad, sin reparar expresamente en él, sin reflexionar, de una manera temática, sobre la novedad del mismo. Sin embargo, aun sin reflexionar, «mi conciencia» se siente y vive la misma, puesto que se percibe recobrada. Este sentirse constituye una percepción, una manera que la conciencia tiene de vivirse a sí propia *in actu exercito,* no *in actu signato.* Con mayor rigor hay que decir que a quien acontece todo esto es a la subjetividad, bien que por medio del respectivo acto de conciencia. Tal acto es nuevo, es otro, y, sin embargo, coincide con los anteriores al cese, no solo en ser un acto de conciencia, sino también en serlo de la misma conciencia y no de otra distinta. ¿Por qué, y en qué sentido, de la misma? Si la conciencia únicamente existe en forma de actos, si tan solo es en la medida en que sus actos son, ¿qué identidad se le puede atribuir cuando ya el acto es otro? ¿Por qué esos actos forman *una* serie, la serie de los actos de conciencia que son también los actos de una misma conciencia?

Evidentemente, todos ellos son actos de *mi* conciencia, en primer lugar en el sentido de que son actos de conciencia de *mí,* actos que de algún modo —por ahora no hacen falta más aclaraciones— versan sobre *mí,* y yo continúo siendo el mismo tras el cese de la conciencia. Tal mismidad es algo que vivo y siento, algo que me está dado en la propia

vigilancia que recobro. Acontece, no obstante, que sobre mí pueden versar también actos de conciencia realizados por otras subjetividades; y, a la inversa, desde la conciencia de mí mismo son también posibles, para mí, actos en los que otras subjetividades se me hacen conscientes. Todo ello significa que el solo y simple hecho de versar sobre un determinado y mismo ser no basta para que varios actos de conciencia se integren en la serie de los actos de una misma conciencia, y que tampoco el hecho de referirse a subjetividades distintas impide a los respectivos actos el ser miembros de una misma serie. ¿Cuál es entonces el denominador común de los diversos actos de una «misma conciencia»? De nuevo hay que trasladarse desde la conciencia hasta la subjetividad que la posee. Los diversos actos en cuestión son, en efecto, hechos de una misma conciencia porque todos radican en una misma subjetividad. La identidad de la subjetividad en que radican y a la que de este modo pertenecen es lo que fundamenta la inclusión de esos actos en una serie única. Y las intermisiones de esta serie no rompen su unidad, por ser la subjetividad a la que atañen la misma que la de los actos de conciencia entre los cuales se instalan.

*En realidad, no hay actos de una misma conciencia, sino actos de conciencia de una y la misma subjetividad.* La conciencia no es una sustancia. Y no lo es porque de lo contrario tendría que no ser conciencia algunas veces, dado el hecho de sus interrupciones. Por virtud de este hecho, hay que decir que el yo no incluye el ejercicio actual de la conciencia. He aquí algo muy difícil de aceptar, a consecuencia de la habitual concepción «absolutista». Un yo que no es consciente de sí mismo no sería más que un imposible y un absurdo. Ser es, para el yo, ser para sí, en el sentido, ante todo, de ser consciente de sí. La falta de esta conciencia es, por lo mismo, la abolición del yo. Patentemente, al pensar de este modo se tocan las «exigencias de aptitud» que el yo esencialmente implica. Un ser que no posee la aptitud de captarse a sí mismo no puede, en modo alguno, ser un yo. Sin la capacidad de ejercer la conciencia, el yo es inconcebible. Pero esta capacidad por la que el yo radicalmente se define no se confunde con el ejercicio *actual* de la conciencia. Cuando estoy inconsciente, mi subjetividad no deja de ser lo que es. Lo mismo que la recuperación de la conciencia, el cese que la precede es algo que solo puede afectar a subjetividades, cada una de las cuales se siente, al volver en sí, la que antes era, en esencial solidaridad consigo misma. La conciencia del cese es solidaria del cese de la conciencia. Este cese no es algo que la subjetividad expulse de sí misma, sino al contrario, algo que se articula en su existencia y que es realmente, aunque de una manera negativa, un hecho suyo. De este modo resulta que, si por una parte la pausa de la conciencia es relativa a la subjetividad, por otra no es menos cierto que la subjetividad es relativa a aquella. Si en su existencia la subjetividad está integrada, siquiera sea parcialmente, por pausas de esta clase, es menester que su esencia esté condicionada por la posibilidad de las mismas. Lo cual, en definitiva, exige que la subjetividad no sea conciencia, sino el sujeto radicalmente aptitudinal de ella. Así puede darse la solidaridad del cese de la conciencia con la conciencia del cese, como acontecimiento relativo a una subjetividad idéntica e indivisible.

Hasta tal punto se integra el cese de la conciencia en la existencia de la subjetividad,

que ello, además de ocurrir, para la vida consciente, en forma «retrospectiva», acontece también de un modo «prospectivo». Además de saber que me he dormido, yo soy también capaz de darme cuenta de que me voy a dormir. La subjetividad anticipa *obiective* el cese de la conciencia. El carácter de esta anticipación no es, sin embargo, el de una mera previsión, ni mucho menos el de un simple proyecto. La mera previsión anticipa su objeto, lo hace intencionalmente presente como algo que va a ocurrir; pero todavía no lo alcanza, no participa de él. Por el contrario, cuando yo me doy cuenta de que me voy a dormir es que estoy empezando ya a dormirme. Los «síntomas» del sueño, más que síntomas de él, son «ingredientes» de su incoación. Se me cierran los ojos, la atención y la cabeza se me van: todo esto quiere decir que voy a quedarme dormido, en la medida en que dice que ya «me estoy durmiendo». En esta situación, el sueño es anticipado *obiective* a la vez que se participa de él *effective.* Se trata, en suma, de una situación en la que la subjetividad siente —presiente— el cese de la conciencia, a través de algo que se asemeja a él.

Por supuesto, es absurdo que haya una conciencia simultánea del cese de la conciencia; pero también es falso que este cese carezca de preludios en la vida consciente o que tales preludios se reduzcan a la condición de simples signos de algo completamente heterogéneo de ellos. Más aún: *de no existir un cierto parentesco entre el cese de la conciencia y estos heraldos suyos, la conciencia del cese resultaría imposible, y la propia noción del cese mismo sería una idea vacua, sin ningún correlato en la experiencia.* Aunque resulta duro, hay que afirmar que el cese de la conciencia es captado y vivido como inminente. De lo contrario, tampoco cabría esa posibilidad de luchar contra el sueño, que consiste en esforzarse en dominarlo cuando ya nos invade. Uno está entonces «a punto» de perder la conciencia y se esfuerza, con mejor o peor éxito, en evitarlo. Para este esfuerzo es preciso, además de estar ya a punto de dormirse, darse cuenta de ello. Y este especial darse cuenta no es un saber como el que se posee por intermedio de algún razonamiento. Es, real y verdaderamente, una «experiencia», sobre la cual cabe a su vez razonar todo lo que se quiera.

Anunciándose así en la captación de su propia intermitencia, el cese de la conciencia se integra intencionalmente en el curso empírico de la subjetividad, por encuadrarse en este mismo curso, de una manera efectiva, el preludio del cese. Hasta aquí todo es consciente y positivo. Distinta es la situación cuando está aconteciendo propiamente el cese de la conciencia. Hay que abusar del lenguaje para llamar acontecimiento a este hecho. Y no es que durante él no ocurra nada. A la subjetividad pueden pasarle muchas cosas mientras está inconsciente. Sin embargo, el propio estado de inconsciencia no es otra cosa que una negación o suspensión, lo cual no es formalmente ser alguno, sino falta de ser, y, en este caso, ausencia de ciertos actos, que son todos aquellos en los cuales la subjetividad se aprehende a sí misma. Hablando con propiedad, no se puede afirmar que tal ausencia existe. Lo que sucede, en cambio, es que no existen los actos respectivos. La inconsciencia no es algo que se sobreañada a veces a la subjetividad. Sencillamente, hay veces en que los actos de conciencia no se cumplen. Y, sin embargo, al no cumplirse estos actos, la subjetividad sigue teniendo todo lo que esencialmente le conviene,

incluida, por tanto, la aptitud o capacidad radical para el efectivo ejercicio de la conciencia. Por eso cabe que este ejercicio se reanude, o sea, que se efectúen nuevos hechos de él, integrables en una misma serie con los que antecedieron a la intermisión de la conciencia. Y de ahí también que, al recobrarme, yo me asuma a mí mismo como el mismo, no obstante la mediación de mi pausa. Tal mediación es igualmente asumida. En el momento de volver en mí, yo no soy-era una cosa a la cual la conciencia sobreviene sin solidaridad con un pasado. Y este pasado no se reduce tampoco al anterior ejercicio de conciencia. Por el contrario, el más inmediato pasado con el que yo, al volver en mí, me solidarizo, lo constituye —sin que esto quiera decir que reflexione propiamente sobre él— mi mismo hecho de haber estado inconsciente. Yo me asumo, pues, al despertar, como el yo que no ha ejercido su conciencia durante un cierto tiempo, que acaba de transcurrir[3].

*Asumo mi propia pausa.* La considero tan mía como cualquier acto mío de conciencia. En la reflexión, no en la mera ejecución, este asumir revela una peculiar facticidad del yo. «Facticidad» expresa aquí la índole de lo que antes que nada es *factum,* algo hecho, algo dado, y, por tanto, algo que yo no pongo, sino con lo cual me encuentro. No se puede dudar de que la subjetividad es para sí misma *faciens.* Realiza su propio acto de conciencia y, de esta suerte, es eminentemente activa en él. El yo «se pone a sí mismo» en cuanto pone su propio acto de conciencia. Pero este acto queda puesto por el yo desde una radical facticidad que, como tal, es completamente ineludible. Desde ella, desde su propio ser constituido, el yo es constituyente de la totalidad de sus actos de conciencia. En mi propio hacerme cargo de mí mismo, soy algo con lo que yo me encuentro. La verdad total de mi yo *faciens* es que en él va incluida su índole de yo *factum.* Este carácter, que posee mi ser, de dado y constituido, es asumido por mí al hacerme cargo de mí mismo, y por eso me es legítimo afirmar que yo soy algo con lo que me encuentro, algo *prius natura* a mi actividad constituyente de mis propios actos de asumirme. En otros términos: la subjetividad aptitudinalmente consciente tiene una prioridad natural sobre la misma subjetividad consciente en acto. Aun estando en la conciencia de sí misma, la subjetividad es, antes que autoconsciente, apta por esencia para serlo, y esta aptitud es meramente fáctica y constituida. Al asumirme a mi nivel más hondo, me encuentro, pues, con lo que es en mí constituido de un modo puramente natural. No me es lícito quedarme únicamente con la *pars constituens* de mi yo. Esta parte se asienta sobre mi *pars constituta,* que soy yo mismo, en tanto que no me doy ni puedo darme mi radical aptitud para la conciencia y para todo lo que necesita de ella.

La misma recuperación de la conciencia se encuentra de tal manera vinculada a la esencial facticidad del yo, que sin esta resulta incomprensible. ¿Cómo volvería en sí una subjetividad rigurosamente simultánea de su propia conciencia? Lo que se llama «volver en sí» solo es posible para esa misma subjetividad, constituida y empírica, a la que también acontece la inconsciencia. Una solemne subjetividad trascendental y absolutamente constituyente —absuelta, pues, de todo condicionamiento heterogéneo de su propia actividad de constituir— está inmune de tales contingencias. Para una subjetividad de esa índole —si es que pudiera darse—, la intermisión y la reanudación de

la conciencia habrían de ser algo objetivamente determinado por ella y no, claro está, a título de acontecimientos suyos, sino como fenómenos de la subjetividad empírica. Mas para esto sería, a su vez, preciso que la subjetividad empírica estuviese también constituida por la trascendental, siendo, no obstante, esta constitución meramente objetiva, no efectiva, lo mismo que la de los fenómenos que la subjetividad trascendental determine en la empírica. Ahora bien; el carácter de constituido únicamente de manera objetiva no puede identificarse con la facticidad del yo por dos razones: 1.ª, porque un *factum* es algo que, aunque también puede ser constituido *obiective,* no se limita a esto, sino estriba ante todo, justamente por su facticidad, en ser lo hecho en un efectivo hacer; 2.ª, porque también la constitución de la subjetividad empírica por la trascendental debería entenderse como meramente objetiva en el sentido de que no habría otra, de que no podría darse la que determinara a la facticidad como tal y no como objetividad; y ello es algo que no puede convenir a la subjetividad empírica, pues si bien esta puede ser un *cogitatum* para otra subjetividad o para sí misma, antes que nada es *cogitans* y, en su virtud, algo por completo irreductible a la condición de un puro y simple pensamiento pensado.

Una conciencia trascendental y absolutamente constituyente de la subjetividad empírica es posible, pero con la precisa condición de que la subjetividad empírica sea «efectivamente» constituida por ella, es decir, llevada a la existencia, implantada en el ser. Y tampoco es absurdo —antes bien, se trata de algo necesario— que, cuando en la subjetividad empírica se dan los respectivos actos de conciencia, entre ellos el de «volver en sí», estos actos sean algo que la subjetividad empírica constituye de una manera activa o efectiva. Tal carácter activo no se opone a la facticidad del yo. Desde esta facticidad, el yo existe y actúa como un ser viviente, esto es, como un ser al que le ha sido dada la capacidad de determinarse a sí mismo. En el caso del despertar se trata también de una autodeterminación, pero patentemente no en el sentido consciente e intencional, sino en el meramente ejecutivo. Volver en sí es una operación de un ser viviente, una actividad vital, que aunque puede provocarse desde fuera, pertenece siempre *executive* al ser que *se* despierta. El yo que vuelve en sí ejecuta, por tanto, un acto de conciencia que, sin embargo, por su propia facticidad, está determinado de una manera puramente natural, es decir, inconsciente.

Al despertar, es el yo quien vuelve en sí, pero de tal manera que su recobrarse, aunque constituyente *obiective* de todo lo que se quiera, es a su vez algo constituido *effective.* ¿Cuál es el agente de ello? Por sí solo o provocado, el mismo yo, sin duda; pero «el mismo» porque desde su estado de inconsciencia y, así pues, de una manera puramente natural, es el mismo yo quien determina de un modo ejecutivo la facticidad del acto por el que la conciencia es recobrada. En suma: el despertar es un cierto *constituens constitutum,* cuya facticidad supone otra más honda, la del yo en cuanto apto para determinarse de un modo puramente natural a la realización de su propia conciencia. El yo dormido ha sido la *natura naturans* del despierto, y ello en la única forma en que es posible: de un modo puramente natural.

La réplica del yo despierto al dormido es la conciencia, que la subjetividad tiene, de

haber estado inconsciente. Esta conciencia no se verifica, sin embargo, de una manera propiamente reflexiva —al menos, en el primer momento—. Inicialmente, la intermisión de la conciencia es, respecto del despertar, lo que el «fondo» con relación a la «figura», en la medida en que lo puede ser algo pasado: a título de recién pasado, como algo de lo que se acaba de salir. Mas por escasa que la presencia de ese fondo sea en el volver en sí, siempre ha de haber la justa para que pueda darse un despertar. Al analizar esta conciencia, cosa imposible de no haber ella existido en algún modo, es fácil interpretarla como la articulación del despertar y el dormir. Esta interpretación es evidentemente exagerada, pero nada más que exagerada. La connotación de la inconsciencia no es una especie de situación intermedia entre sueño y vigilia. La realidad de tal connotación se encuentra completamente del lado de la segunda. No, sin embargo, en cualquier momento de ella, sino tan solo en el del volver en sí, pues aunque más adelante cabe también pensar en la misma inconsciencia superada, lo que no cabe, fuera del despertar, es que tal pensamiento sea propiamente una connotación de aquella. En rigor, esta connotación no es un pensar, sino más bien un co-pensar o co-sentir, que tan solo por obra del análisis alcanza un perfil propio y emerge objetivamente a la superficie. La subjetividad realiza el hecho de volver en sí misma con una insuperable economía de medios, sin que los varios aspectos que en este hecho cabe discriminar sean acontecimientos diferentes, ya simultáneos o sucesivos.

Por eso es por lo que el pensamiento, temático y bien objetivado, de haber estado inconsciente, no se da en el despertar, sino después; y por eso, también, cuando tal pensamiento se efectúa no está en continuidad con la inconsciencia, de una manera inmediata. La connotación de la inconsciencia es algo tan natural y ciegamente determinado como lo es el propio despertar. En ella el yo despierto, además de hacerse solidario con el yo que dormía, está con este en una relación de dependencia de índole natural. En la totalidad de sus aspectos, la reflexividad del despertarse es, en cuanto constituida, de carácter biológico. En realidad, la subjetividad empírica siente y entiende así su despertar, lo inserta en su propia vida como un acontecimiento motivado por algo puramente natural, tanto como el estado de inconsciente. Y *en rigor, no es más extraño el hecho de despertarse por causas de esta índole que el de ser la subjetividad que vuelve en sí la misma que decayera de su propia presencia.*

## 2. Explicación por la subjetividad reiforme

Todo el condicionamiento natural de la pérdida y de la recuperación de la conciencia se inscribe en el mismo plano en el que antes vimos encuadrada la constitución objetiva de la apariencia sensible: el del carácter «reiforme» de la subjetividad. Gracias a este carácter, que las cosas no tienen y que tampoco puede convenir a una conciencia absoluta, la subjetividad es afectable por determinaciones naturales cuya virtualidad no se limita en ella a los mismos efectos que en los seres carentes de conciencia. Según pudimos ver, la apariencia sensible se constituye ante la subjetividad por ser esta sujeto

de relaciones y determinaciones como las que convienen a las cosas, pero que en ella asumen una distinta y más elevada función. De la misma manera, el despertar es, en su origen y condicionamiento, un comportamiento reiforme de la subjetividad, tanto como el dormir. Ambos requieren un sustrato o sujeto apto para la vida consciente y a la vez afectable por determinaciones que formalmente hablando son solo naturales, aunque puedan inhibir o provocar la verificación de hechos de conciencia.

Para la intelección de este carácter reiforme de la subjetividad es necesario advertir que no se trata solamente de que esta, además de poseer los caracteres que le son peculiares, tenga también algunos «como los de las cosas». Lo decisivo es que esos caracteres como los de las cosas no se limitan a ser tenidos por la subjetividad, sino que también poseen eficacia sobre lo específico de ella, condicionándolo y determinándolo de algún modo, ya sea positivo o negativo. Dicho de otra manera: *no es solo que el sujeto poseedor de la aptitud para la vida consciente sea sujeto, también, de determinaciones de índole meramente natural, sino que los actos de conciencia de este mismo sujeto pueden, de alguna forma, depender de tales determinaciones.* Es, pues, la subjetividad en cuanto tal, como dotada de su peculiar aptitud para la conciencia, lo que posee ese carácter reiforme y lo que en primer lugar es determinado por él. De este carácter suyo la subjetividad es consciente de una manera confusa y espontánea, no refleja y científica, salvo los casos en que expresamente lo analiza. Ante las cosas, el yo no se percibe como forzado a permanecer entre seres cuyo carácter le es por completo ajeno. Por el contrario, su modo habitual de habérselas con las cosas es el de un ser «que ya cuenta» con su propia índole reiforme. Por supuesto, no siempre piensa en ella, pero cuando la piensa no hace más que formular y resumir, por medio de conceptos, experiencias vividas con absoluta naturalidad.

Analizábamos antes una de esas experiencias la del volver en sí, y subrayábamos expresamente en ella una connotación inconcebible sin el carácter reiforme de la subjetividad misma que la hace. Ello no obstante, nada se dijo entonces acerca de otro hecho que puede darse también en esa misma experiencia y que de una manera muy concreta pone de manifiesto la determinación natural de la subjetividad en ciertos casos. Ese hecho consiste en la experiencia, que a veces la subjetividad realiza al despertar, de ser determinada en cierto modo por un «agente» físico. Es lo que me sucede, por ejemplo, cuando el despertador me corta el sueño. En medio de mis ganas de dormir, que son la inercia y como la reliquia de mi sueño perdido, paro el despertador. Pero este ya ha cumplido su papel: estoy despierto. Mi despertar se ha realizado en dependencia del sonido que corto. Yo me despierto oyendo el despertador. Ni lo oigo tras haberme despertado, ni me despierto después de haberlo oído. Oírlo y despertarme es todo uno, en rigurosa simultaneidad.

Para comprender exactamente el alcance de esta «simultaneidad», conviene reparar en que el volver en sí de esta manera, al ser en una sola pieza un despertar-oír, requiere que cada una de sus dimensiones esté afectada y matizada por la otra. El oír que es al mismo tiempo despertar tiene que ser descrito, en nuestro ejemplo, como «la vivencia del despertador cumpliendo en mí su oficio». No se trata de nada complicado; y en cualquier

caso, no hay más complicación en esa fórmula que en el hecho que se trata de expresar. Este hecho, en efecto, no es una abstracta y simple sensación. Prescindiendo de que se puedan o no se puedan dar sensaciones completamente aisladas y de que estas mismas sensaciones sean o no sean tan solo la obra de un análisis que destruye la unidad de las vivencias —cuestiones muy distantes de haber sido resueltas de un modo satisfactorio—, hay una cosa clara, y es la imposibilidad de concebir, precisamente de «concebir», un despertar que solo sea audición. Si pudiera darse aisladamente un puro hecho de oír, tal hecho no sería un despertar. En el ejemplo que consideramos, volver en sí, es, sin duda, oír al despertador, pero no solo oírlo, sino precisamente oírlo como lo que me despierta, como lo que me vuelve en mí.

La simultaneidad del despertar con el oír no puede concebirse de otro modo. El despertarse oyendo es un oír despertándose, que constituye *obiective* a su propia causa. ¿No es todo esto una expresa y consciente explicación? ¿No estaremos tal vez incrementando el hecho de despertar con algo que solo se da en la reflexión sobre el mismo? La pregunta no puede ser más oportuna. En general, todo hecho de conciencia es diferente de la reflexión sobre él; pero además el hecho de despertar tiene un carácter abrupto al no estar inmediatamente precedido por ningún otro hecho de vigilia. De este modo, su explicación no puede realizarse como la de un acto de la vida de vigilia, conexo con otro acto de este tipo y en rigurosa continuidad con él. Es, pues, una explicación que ha de ceñirse al mismo volver en sí y que, por tanto, solo puede hacerse en la medida en que este resulte inteligible en su carencia de presupuestos conscientes inmediatos. Por otra parte, es claro que el despertar no se puede explicar únicamente por su indirecta o mediata vinculación con los hechos de conciencia antecedentes a la pérdida de esta. Tales actos son imprescindibles para que el despertar sea lo que es, una recuperación de la conciencia; y de esta suerte hay que contar con ellos. Sin embargo, no explican el despertar, no manifiestan de qué modo se da este. Y, por último, aunque evidentemente hay que contar con la suspensión de la conciencia, tampoco el volver en sí puede ser explicado por esta suspensión ni por nada de lo que durante ella nos ocurra. En suma, despertar resultaría un hecho absoluta y totalmente inexplicable, si no fuera porque él mismo envuelve en ocasiones su propia explicación. Tal es el caso del ejemplo que veíamos. La vivencia de «oír al despertador cumpliendo en mí su oficio» es *de suyo* una vivencia explicativa. Cuando vuelvo en mí de esta manera, yo sé *por qué* me despierto. No lo averiguo luego, no me lo explico después: lo capto entonces, en el momento de mi despertar. Yo experimento que lo que oigo me despierta. Hay aquí una experiencia explicativa, o una explicación empírica, por tener lugar sobre la marcha, *a simultaneo* de lo que ella misma explica y sin las ventajas ni los riesgos de un auténtico análisis. Y, como tal experiencia, se presenta en la reflexión memorativa, en el simple recuerdo que, sin proponérmelo, tengo a veces de ella. ¿Cómo me sería posible recordar que el despertador me despertó si no hubiese yo tenido *en su momento* la respectiva experiencia? La «percepción de la causalidad» que en tal fenómeno existe no es menos empírica y concreta que la que al beber el agua tengo de esta como lo que me apaga la sed. Ni en un caso ni en otro consiste la explicación en la noticia conceptualmente

objetiva de los mecanismos y procesos por virtud de los cuales se produce en mí la respectiva vivencia. Tampoco los percibo. Lo que percibo, lo que experimento, es el hecho, en concreto, de una causa-en-acto-sobre-mí: el despertador despertándome, el agua quitándome la sed.

Los abusos del pensamiento etiológico no justifican la eliminación de un uso de este que se halle fundamentado en la experiencia; pero mucho menos pueden justificar que se haga caso omiso de la propia experiencia cuando ella es etiológica a su modo. La descripción de hechos de conciencia como los de los ejemplos que hemos visto no puede hacerse fielmente si se prescinde de los caracteres que ellos tienen como vivencias «empíricamente explicativas». *El idealismo no explica por qué la subjetividad se percibe a sí propia en la forma que la descripción de estas vivencias pone de manifiesto.* Inicialmente respetuoso con el *cogito,* el idealismo se desentiende de él cuando los mismos hechos de conciencia no encajan en las teorías. En el extremo opuesto, el naturalismo deja a la conciencia reducida a mera facticidad, condicionándola con una indefinida serie de factores cuyo registro y explicación encubren lo que ya en el propio punto de partida es ininteligible. La subjetividad no puede captarse a sí misma como puramente constituida, aunque tampoco como simplemente constituyente. Pero el error del naturalismo no consiste, como aseguran algunos de sus recientes críticos, en insertar la percepción en la naturaleza, convirtiendo en una acción causal lo que no es más que una relación ideal. ¿Acaso tal relación ideal es incompatible con la acción causal de una cosa sobre la conciencia? *Para «insertar» la percepción en la naturaleza no tengo por qué invertir y convertir esa relación ideal en una acción causal; me basta que ambas, siendo entre sí distintas, se den simultáneamente,* que es por cierto lo que la experiencia manifiesta en casos como los que veíamos. Yo no capto de una manera analítica y pormenorizada cómo el despertador me despierta, ni cómo el agua me va aplacando la sed; pero sí experimento «el hecho de que lo hacen», y no puedo, a su vez, convertir en una pura y simple relación ideal ese hacer efectivo de ambos sobre mí. Yo me inserto, pues, en la naturaleza «con absoluta naturalidad», con tanta como la que me puede convenir por sentirme «reiforme»: determinado y determinable por las cosas y, al mismo tiempo, capaz de hacerme cargo de ellas. La percepción de la causalidad en casos como los aquí descritos es la síntesis que me libera tanto del idealismo espiritualista, como del naturalismo materialista.

El hecho de la recuperación de la conciencia implica, como ya vimos, la relatividad de la conciencia misma a un sujeto apto para ella y que, por tanto, no es formalmente conciencia. Determinadas formas de recobrar el ejercicio de esta nos manifiestan su relatividad de efecto a causa con seres que, sobre no ser conciencia, tampoco tienen la aptitud de ejercerla. Esta segunda relatividad se basa en la primera. Para que la conciencia quede determinada «effective» por las cosas, es menester que sea —como posible— la conciencia de un ser que no es conciencia. Y esto es, en realidad, lo que primariamente rechaza el idealismo. El *cogito-sum* de este es una completa sinonimia, una perfecta ecuación. Por más esfuerzos que haga por salvar los fenómenos, el idealismo es fundamentalmente el modo de pensar que solo admite conciencia absoluta.

Para ser rigurosamente consecuente, el idealismo necesita abrirse a un ámbito «trascendental» de la conciencia, en el que esta es ella misma «para sí», de una manera autónoma y cerrada. La autosuficiencia de este ámbito no excluye la posibilidad de objetos para la conciencia absoluta; antes por el contrario, exige que todo lo que no es formalmente la conciencia misma sea objeto de ella como conciencia absoluta y no de otro modo. En esta situación, lo que se hace ante todo patente es la relatividad de los objetos a la conciencia para la cual se constituyen. Tal conciencia es, en efecto, lo absoluto, y los objetos, que como tales se constituyen para ella, son consiguientemente lo relativo. Pero el carácter absoluto de esta conciencia no estriba, sin embargo, únicamente, ni mucho menos primariamente, en ser aquello para lo cual y ante lo cual los objetos, así entendidos, se dan. Sin duda, la totalidad de la esfera de estos objetos se presenta en el ámbito trascendental de la conciencia absoluta, de modo que es imposible que esta pueda estar con ellos en la relación de efecto a causa. Tal imposibilidad es completamente independiente de la índole peculiar de los objetos que, como tales, se constituyen para la conciencia absoluta. Las diferencias entre los objetos mismos son aquí puramente accidentales. Y es también puramente accidental la diferencia que todos ellos —y la esfera misma de la totalidad de los objetos— tienen con la conciencia absoluta.

Lo que esencial y primariamente hace imposible que la conciencia absoluta quede inserta en una relación de causalidad está aquí dado por el «sentido absoluto» de la conciencia misma, tal como es postulado por el idealismo. Y este sentido absoluto no es a su vez otra cosa que la índole autónoma y cerrada que el idealismo atribuye a la conciencia al entenderla como algo exento *a radice* de toda integración en un sujeto distinto de ella misma y portador de la totalidad de sus actos y manifestaciones. Para que la conciencia pueda dar cuenta de sí como determinada por lo mismo que le hace de objeto, es esencialmente imprescindible que se la piense como conciencia *de* un ser que no es conciencia, y que tan solo participa de esta, y en donde el «de» no expresa la forma peculiar de la intencionalidad, sino el carácter, ontológicamente primario, de la inhesión o pertenencia radicante en un sujeto insertable en la red de las conexiones causales (en calidad de sujeto posible de determinaciones eficientes para las cuales se constituye en receptor y no tan solo en agente propiamente activo).

El idealismo elude estos resultados atribuyendo a la «subjetividad mundana» —por oposición a la trascendental y absoluta— las vivencias de percepción de la causalidad en el sentido en que se las ha descrito aquí. Con esto, mantiene ciertamente la pureza de una conciencia absoluta como algo incondicionado y autónomo, desligado de toda forma de inserción en ese mundo que para ella, y solo para ella, se constituye. Y es también evidente que, a título de mero correlato de la conciencia misma, no hay posibilidad de que ningún ser mundano actúe sobre ella. La relación que con la conciencia tiene lo que solo se da como su correlato es puramente una «relación ideal», ajena, así, por su esencia, y por tanto absolutamente irreductible, a toda forma de relación real como la que implica el ejercicio de una causalidad en acto. Ello no obstante, el problema que plantean las vivencias anteriormente descritas consiste en que el carácter de correlato o término

intencional de la conciencia aparece *fundido,* en el objeto, con la índole de determinante o causa activa de la misma; y de tal modo que si bien es cierto, como ya se advirtió, que no se tiene, en la propia unidad de estas vivencias, una noticia pormenorizada de la forma en la que tal causalidad se verifica, es igualmente cierto, sin embargo, que esta causalidad es aprehendida en acto como lo que pone en marcha a la conciencia en la precisa modalidad de «despertarla». Más rigurosamente, hay que afirmar que la subjetividad así aprehendida es lo que en verdad queda afectado por el hecho del despertar. Es ella, y no su conciencia, quien hace de *subiectum* receptivo del ejercicio de la causalidad aquí descrita. Pero la forma en que la subjetividad es afectada por esta causalidad que en ella incide es ni más ni menos que la del despertar, es decir, la de la recuperación de la conciencia, precisamente a título de recuperación. Por tanto, esta conciencia que se pierde y se recobra no puede ser pensada sino en orden a la subjetividad que permanece y que es así la condición de la síntesis de las fases conscientes con las inconscientes. De ahí que la subjetividad a la que una tal conciencia tiene que estar referida sea, necesariamente, una realidad relativa a su no-conciencia. Este carácter debe hallarse incluido en el ser de la subjetividad aptitudinalmente consciente y es, además, algo que a su manera se constituye también en la actualidad de la conciencia misma.

Objeto de conciencia para la subjetividad que pierde y recupera el ejercicio de su propio estar dada es, por tanto, también la no-conciencia, la falta o privación de ese ejercicio, constituido así en un correlato intencional del pensamiento. De nuevo nos encontramos con un correlato que no se agota en la referencia que como tal le atañe en dirección a la conciencia actual ante la cual y para la cual se constituye. *Al pensarme a mí mismo en la situación que se me ofrece como privación de la conciencia, el correlato de mi conciencia actual lo soy yo mismo y, por consiguiente, algo que no es un mero correlato, ya que el sentido de la identidad o «mismidad» esencial que aquí se piensa es el correspondiente a lo que, además de no agotarse en ser pensado, solamente es pensado si se le asume como provisto de la capacidad radical que hace posible el hecho de la recuperación de la conciencia.* Lo que yo pienso al pensarme temporalmente privado de la conciencia es, pues, patentemente, algo distinto de esta y de su falta, y capaz, a la vez, de volver a hacerse cargo de sí propio, no de cualquier manera, sino en la concreta forma de integrar su falta de conciencia en el mismo «curso existencial» al que pertenece el hecho de pensarla. Por tanto, este mismo acto no se limita a ser lo que actualmente constituye en objeto o correlato de la conciencia a la falta en cuestión y a su sujeto, sino que era una posibilidad preyacente en el segundo y, por así decirlo, una posibilidad «específica» dentro de la más amplia «posibilidad de volver a tener, en general, conciencia». Y a esto hay todavía que añadir que la mencionada posibilidad específica representa también una condición o, más exactamente, un ingrediente, de la respectiva posibilidad genérica, siempre que por «pensar» se entienda aquí, no una reflexión temática y científica, o estrictamente conceptual, sino más bien el hecho de reasumir, en forma de experiencia, la situación en que la subjetividad se halla cuando no se hace cargo de si misma. Es lo que ya hemos visto que sucede en la

conciencia misma del despertar. Tal conciencia no se limita a ser un nuevo acto que subsigue a los pasados actos de conciencia tras un cierto «paréntesis». La conciencia del despertar es, en sí misma, conciencia de una previa falta de conciencia, según el modo que antes se examinó, bien que no con características iguales para todos los casos. Esencialmente se da siempre el hecho de asumirse a sí propia la subjetividad como emergiendo de una falta de conciencia. La cuestión de «cuándo», en qué momento, hace tal cosa la subjetividad es completamente improcedente, por estar resuelta de antemano: la subjetividad se reasume a sí misma como emergiendo de una previa falta de conciencia, en el momento en que tiene «conciencia del despertar», la cual no es —importa repetirlo— una noticia conceptualmente objetiva, ni mucho menos una explícita y temática reflexión.

Los reparos que de aquí se derivan para la concepción del flujo de las vivencias según la fórmula fenomenológica de la continuidad de las mismas (Husserl) no son de este lugar; al menos no lo son de una manera directa e inmediata. Sin embargo, y para evitar equívocos, conviene señalar que la connotación de la falta de conciencia por la conciencia que despierta o se recobra no puede en modo alguno equipararse a la dimensión «retencional» del ahora fluyente en el curso de las vivencias. Aunque distinta de todo acto de recuerdo, esta dimensión retencional es la manera en la que se continúa en el presente la vivencia que hace un momento era actual en la acepción más rigurosa del vocablo. Lo mismo que el ahora estricto y que la «protención» o conciencia expectante de una nueva actualidad, la retención pertenece a la estructura de la temporalidad inmanente de la conciencia. Ahora bien; la misma falta de conciencia no se puede integrar en este curso inmanente, por no poder darse para ella el respectivo ahora en el que fuese vivida en calidad de «impresión originaria» que luego pasa a la fase retencional. Lo que Husserl designa con el nombre de «intencionalidad longitudinal» *(Längsintentionalität)* es la dirección de la conciencia a la modalidad temporal que lo vivido tiene en cada caso; pero siempre supone, y ello es lógico, que lo vivido, antes de estar retencionalmente constituido ante la conciencia, se presenta ante ella con una presencia «originaria» y no solo extensiva o retentiva. Justamente esta presencia originaria es la que la falta de conciencia no puede propiamente poseer. Por ello mismo, tampoco puede afectar a la intermisión de la conciencia el modo de la presencia retentiva en la acepción de Husserl. La fórmula fenomenológica de la temporalidad inmanente (retención-ahora-protención) no permite albergar en esta temporalidad a la conciencia cesada. Por principio, ignora todo «paréntesis» en el río o flujo vivencial. Es, en suma, la fórmula de la continuidad de una conciencia que hay que concebir cuasi-absoluta, en cuanto libre de esa relatividad a su no-ser. Y si en virtud de la intencionalidad que Husserl denomina transversal *(Querintentionalität),* la conciencia constituye para sí algo distinto de ella, esto de ningún modo significa que ella misma sea relativa a su propio no-ser en el sentido del cese o la suspensión del flujo vivencial. La dirección intencional de la conciencia a lo que en ella se constituye es, desde luego, dirección a algo que, como objeto, *no es* la conciencia misma; pero este no-ser no es, a su vez, el peculiar no-ser de la conciencia como suspensión o cese de su flujo.

[3] La vivencia en cuestión no es un conocimiento «claro y distinto» y evidentemente es susceptible de anomalías y perturbaciones, de las cuales, sin embargo, cabe hablar únicamente *porque* poseemos la experiencia contraria.

## SECCIÓN SEGUNDA
# EL HECHO DE LA CONCIENCIA INADECUADA

## III. EL NEXO DE LA CONCIENCIA CON SU CONDICIONAMIENTO NATURAL

### 1. Posición del problema

En el curso de las consideraciones realizadas sobre la percepción de la causalidad determinante de la conciencia en acto fue preciso insistir en algo propiamente negativo: la falta de conciencia de la forma en la que tal causalidad se ejerce. La percepción de lo que me despierta se da, en algunos casos, como vivencia de algo que cumple la función de despertarme; pero ni siquiera en tales casos experimento el cómo, la manera concreta en que ese agente produce en mí su efecto. En el ejemplo que considerábamos, lo que teníamos presente era algo *vivido* como causa de la recuperación de la conciencia, y ello, por tanto, en el modo de una perfecta simultaneidad con el hecho de esta recuperación y no en la forma de un reconocimiento tardío y reflexivo. La vivencia en cuestión es la vivencia de lo que me despierta precisamente en tanto que me despierta, y, sin embargo, no me da noticia alguna de *cómo* el objeto-causa de la reanudación de mi flujo vivencial actúa sobre mí.

Todavía más: el problema de ese «cómo» es esencialmente posterior a la vivencia a la que se refiere; lo cual no significa que sea un seudoproblema, ni que esté desprovisto de sentido para la teoría de la subjetividad consciente. Lo único que sucede es que la significación que le compete solo tiene la posibilidad de presentarse cuando se cumple el hecho de la reflexión teórica. Ahora bien; al surgir este hecho, lo que ante todo se ofrece a la conciencia con relación a lo que tiene que haber acontecido para que esta llegue a recobrarse es que «eso que tiene que haber acontecido», y que sin embargo no ha sido vivido, constituye la forma en la que físicamente soy modificado por el objeto-causa de mi propia conciencia de despertar. Por supuesto, todo ello significa que, en la reflexión, el hecho mismo de volver en mí es explícitamente considerado como provisto de una dimensión natural o, más específicamente, biológica. Con ella se corresponde el intento, acertado o fallido, de una explicación «científica» del despertar, a diferencia de la explicación *a simultaneo* que es la misma vivencia de este hecho, según se aclaró antes,

y que se reduce a la captación de un objeto en su calidad de «objeto-causa» del comienzo de la reanudación del flujo vivencial. La percepción del despertador despertándome es, decíamos, una experiencia explicativa o una explicación empírica, de una manera análoga a la percepción del agua que me aplaca la sed.

La búsqueda de una explicación «científica» de estos hechos, distinta de la mera experiencia explicativa o explicación empírica de los mismos, se presenta en un plano que debe definirse por los dos siguientes caracteres: 1.º, el ejercicio de una actitud de reflexión que sustituye a la actitud directa a la cual pertenecen las vivencias que se intenta explicar (en realidad, el uso de la voz «actitud» para significar, siquiera sea complementada con la palabra «directa», la modalidad de la conciencia a la que la reflexión sustituye, es abusivo, lo que se hace patente en la estricta significación de la actitud como tomada o mantenida frente a algo, a diferencia de la espontaneidad con que se dan las vivencias sobre las cuales la reflexión se ejerce); 2.º, la aceptación de una dimensión «natural» de los hechos que han de ser reflexiva y científicamente explicados. ¿Por qué entra en juego una dimensión de este tipo? ¿Se trata de un presupuesto indispensable para la posibilidad de la metodología científica y, en definitiva, de algo que esta lleva *a priori* consigo, o, por el contrario, de una exigencia fundada en la índole misma de los hechos que se pretende explicar?

He aquí una nueva clase de cuestiones, respecto de las cuales lo primero que conviene decir es que ya se mueven en el plano de la «actitud refleja». La manera, no obstante, en que la reflexión se ejerce aquí, en tanto que se encuentra dirigida a los presupuestos y los caracteres de la explicación científica, no es *sensu stricto* científica, sino crítica, justamente en la forma que corresponde por derecho propio a la filosofía. Ahora bien; para resolver estos problemas la filosofía no dispone, ni puede disponer, de otro recurso que el que le proporciona la teoría la subjetividad consciente. Y si esta teoría ha de valer, sin incurrir en círculo, para contestar a las preguntas que nos habíamos hecho, hay que exigirle no solo que no sea formalmente «científica» (en la acepción más estricta de este término), sino, además, que no se fundamente en explicaciones de esta clase. Por consiguiente, la reflexión filosófica que es menester hacer es la que toma las vivencias en cuestión tal cual estas se ofrecen cuando surge el problema —no las soluciones respectivas que la ciencia le brinda— de determinar concretamente la manera según la cual el objeto-causa de la conciencia actúa sobre la subjetividad.

El problema, en efecto, se plantea sin necesidad de tener en su origen una pretensión y un alcance científicos, ya en la advertencia de la indeterminación de la manera en que el objeto-causa actúa como causa. La certeza que tengo de que el respectivo objeto-causa actúa como causa no deriva tampoco de la aplicación, temáticamente realizada, de algún principio de índole general. Tan inmediatamente cierto estoy, en estos casos, del objeto-causa de los mismos, como de que no sé, determinadamente, cómo causa ese objeto. La inmediatez de la segunda certeza es, desde luego, un carácter que se presenta tan solo en la reflexión; pero lo que en la misma reflexión se me presenta como inmediatamente cierto, a saber, la indeterminación de la manera en que el objeto-causa de la vivencia actúa efectivamente como causa, es *algo que pertenece a esta misma vivencia.* Su

conexión con ella es esencial, como se manifiesta en la certeza de que ella no podría ser pensada tal como es en sí misma si se incluyera entre sus ingredientes el conocimiento de la forma en que su objeto-causa llega concretamente a suscitarla en la subjetividad. Ese conocimiento, si se diera, haría de mi vivencia otra vivencia; y en cualquier caso, por virtud de su índole de conocimiento no solamente reflejo, sino, además, científico, supondría que previamente se ha cumplido la vivencia espontánea que, como tal, se encuentra desprovista de conocimientos de esa clase.

En su pureza, la vivencia espontánea tampoco incluye el conocimiento de la indeterminación que en realidad le afecta y que ulteriormente es advertida mediante la reflexión. Por lo mismo, esta indeterminación no es recordada. Ni se la puede adscribir a la forma misma del recuerdo, como si fuese una imperfección de la manera en que este nos da su objeto. La reflexión se limita a manifestar en la vivencia espontánea un defecto que ya se daba en esta, pero que no se daba, sin embargo, bajo la condición de objeto suyo. *Es al reflexionar, y solo al reflexionar, cuando el defecto de la vivencia espontánea se convierte en objeto.* Y es igualmente entonces, y solo entonces, cuando efectivamente cabe preguntarse por lo que tiene que haber acontecido para que se diera en su momento la respectiva vivencia.

Lo que da sentido a la pregunta no es ningún presupuesto metodológico, sino simplemente *la conciencia de la indeterminación de una vivencia,* es decir, la conciencia de una previa indeterminación de la conciencia. El «defecto» que ahora es advertido como perteneciente a algo que antes aconteció es un defecto de la conciencia misma que la subjetividad tenía de sí. Lo cual es, a su vez, inconcebible, si no se piensa que la subjetividad tiene en sí misma una dimensión natural, en el sentido de poder ser afectada por algo de lo que no es consciente. Al darse cuenta, reflexivamente, de la indeterminación de la vivencia espontánea, la subjetividad se solidariza con ella y, por lo mismo, acepta sin más el hecho de ser una subjetividad determinada por *algo que le ha afectado simplemente de un modo natural.* Tal afección debe primordialmente concebirse como algo positivo; y para ello importa reparar en que la subjetividad queda ante todo naturalmente determinada, según el modo al que nos referimos, no por la indeterminación de las vivencias que se hace objetiva en el cumplimiento de la reflexión, sino por los mismos hechos naturales que en la subjetividad se verifican en calidad de efecto o resultado de la influencia del objeto-causa. Si la subjetividad es afectada, también naturalmente, por la indeterminación de la conciencia respecto de esos hechos —lo cual tiene el sentido de que tal indeterminación le pertenece y no es solo un carácter que la reflexión le infunda—, ello no es más que el lado negativo de su positiva determinación por esos mismos hechos naturales. Sin embargo, este lado negativo tiene una decisiva significación para la teoría de la subjetividad consciente. Merced a él, la subjetividad se nos ofrece como provista de una *conciencia inadecuada* de sí misma en las vivencias a que nos venimos refiriendo.

La fórmula «conciencia inadecuada» expresa aquí, en primer lugar, el hecho de que *la subjetividad no es completamente transparente a sí propia* en la realización de las vivencias descritas. La conciencia de estar determinada por el objeto-causa de las mismas

es imperfecta, según ha podido verse, *en* la propia subjetividad que la posee. Tal imperfección no es otra cosa que una cierta falta de conciencia. La subjetividad no se presenta a sí misma con todo lo que está ocurriendo en ella en el cumplimiento de las mencionadas vivencias y que en el hecho de la reflexión se torna objeto de una manera indiscriminada y confusa (si bien, al mismo tiempo, indubitable). De no contar con la posibilidad de la reflexión, tampoco, evidentemente, se daría la posibilidad de la conciencia de la mencionada falta de conciencia. Pero si es indudable que la reflexión constituye en objeto a esa falta, no es menos cierto que, al limitarse a advertirla, supone ya en la subjetividad la propia inadecuación de la conciencia que esta tiene de sí. Tal conclusión resulta inevitable si ha de mantenerse la unidad del flujo de la conciencia, a la cual pertenecen los actos de reflexión. Y es el propio sentido de estos actos lo que obliga a incluirlos en la unidad del mismo curso en que se integran los actos reflejados. De lo contrario, no habría reflexión, sino, exclusivamente, conocimiento de una conciencia por otra. *La conciencia de la inadecuación de la conciencia, dada en la reflexión, es el acto por el que una y la misma subjetividad asume* in confuso *el hecho de su determinación por acontecimientos pura y simplemente naturales, que como tales condicionan, sin embargo, la realidad del flujo vivencial.*

Para entender en su verdadero alcance el sentido de la «inadecuación de la conciencia», se hace imprescindible comprender que el acto de reflexión en el que aparece tiene un objeto confuso por virtud de su mismo contenido. El objeto de semejante reflexión es, en efecto, una vivencia que se manifiesta articulada con un acontecimiento extraconsciente, pero dado también en la unidad de la subjetividad respectiva. Lo que hace que esta vivencia se presente como afectada de una cierta confusión —no por un recuerdo deficiente, ni en general por nuestro modo de aprehenderla, sino en su propia e intrínseca estructura— es el hecho de que ella misma está ligada, en la unidad de una subjetividad idéntica, con un acontecimiento extraconsciente. Al advertir que yo no sé la forma según la cual, en concreto, el objeto-causa de la vivencia sobre la que ahora reflexiono llegó a actuar en esa misma vivencia se me ofrece como algo que participa, en cierto modo, de la opacidad del hecho natural que con ella se enlaza en la unidad de mi subjetividad idéntica. Abstraída de toda conexión con ese hecho, la vivencia es bien clara; pero como ella misma es una especie de explicación empírica, de sentido etiológico, y esta explicación se me aparece, en la actitud refleja, como indeterminada, yo estoy seguro de que ha de haberme acontecido algo no ajeno a la realidad de mi vivencia, pero ignorado en el momento mismo en que esta se cumplía y de lo cual lo único que ahora sé es que tiene que haber acontecido.

Tal es la razón por la que enlazo, en la unidad de mi propia subjetividad, a la vivencia, sobre la cual reflexiono, con el hecho o acontecimiento natural que tiene que haberse dado; y ello es también la causa de que la misma vivencia se me aparezca ahora, en cierto modo, confusa —indeterminada—, a pesar de haberla realizado con plena claridad. También por su parte es claro el acto de reflexión y, sin embargo, no se da ni puede darse en él la representación determinada de los mismos hechos naturales que han de haber afectado a la subjetividad en el cumplimiento de la vivencia espontánea. Estos

hechos son extraconscientes, incluso en la reflexión, por lo que toca a su figura concreta, no claro está en el sentido de que nada se sepa, en absoluto, de ellos. Lo que se sabe es que tienen que haberse producido, y lo que se ignora es el positivo y determinado «cómo» de su realización. Según este último aspecto, son, pues, extraconscientes, incluso en la reflexión, y en la misma medida en que lo fueron en el cumplimiento de la vivencia espontánea.

Nos encontramos, así, con que, al verificarse la vivencia sobre la cual la reflexión se ejerce, no se daban con ella ni la conciencia de los respectivos hechos naturales, ni la conciencia de la falta de conciencia de estos hechos. En la reflexión se da, en cambio, lo segundo, sin que se dé, no obstante, la perfecta conciencia de los mismos hechos naturales en su concreta determinación. Tales hechos se ofrecen, simplemente, de una manera indefinida y vaga: como lo que, a pesar de no haber sido vivido, es preciso que haya acontecido. Es decir: no solamente en la vivencia «espontánea», sino también en la reflexión sobre ella, tenemos una conciencia inadecuada de lo ocurrido en la subjetividad. Lo primordial aquí es la inadecuación de la conciencia en la vivencia espontánea. La otra inadecuación, la que afecta, de un modo extraconsciente o natural, al acto reflexivo, se basa en la primera, que es, por tanto, primera no tan solo en el orden cronológico, sino también en el de la fundamentación. Si la conciencia que pertenece al acto reflexivo es, bien que en segundo grado, inadecuada, ello se debe a la inadecuación inicial de la conciencia en el cumplimiento de la vivencia espontánea.

## 2. CRÍTICA DEL NATURALISMO Y DEL IDEALISMO

Todos los casos en que una vivencia se nos muestra, a la luz de la reflexión, como enlazada, en la unidad de la subjetividad idéntica, con la exigencia de la «mediación corpórea», son casos que hacen patente la inadecuación de la conciencia. Si hasta aquí se ha apuntado tan solo a una esfera de ejemplos cuyo carácter, empírico y etiológico a la vez, ya fue advertido en el capítulo anterior, es porque estos ejemplos son los más directamente indicativos, y por ello también los más oportunos, para hacer ostensible, mediante la reflexión, el hecho de la conciencia inadecuada que la subjetividad tiene de sí. En ellos, la subjetividad se aparece a sí propia comprometida en un nexo causal que en calidad de tal es ya captado en el cumplimiento de la respectiva vivencia, la cual tiene de suyo una significación etiológica inmanente (según el modo que en su momento se aclaró). No ocurre, en cambio, otro tanto en ciertos casos en los que también la subjetividad se inserta, a través de la mediación corpórea, en un proceso causal que contiene, igualmente, hechos o acontecimientos naturales. Tales casos son todos aquellos en los que el cumplimiento de la vivencia correspondiente no posee el carácter de una aprehensión directa o inmediata de la causalidad que determina a la conciencia.

«Sabemos», por ejemplo, que el hecho de la visión requiere ciertas modificaciones suscitadas por la eficacia de determinados estímulos; pero el hecho de la visión no es formalmente la conciencia de un objeto-causa en cuanto causa. O, respectivamente: lo

visto no es captado en la visión como la causa que me determina a verlo. De ahí que tampoco en la reflexión pueda aprehender mi percepción visiva como una forma de percepción de la causalidad que actúa en mí. Ni yo veo que lo visto me haga verlo, ni el verlo se me presenta tampoco en la reflexión a título de un cierto efecto de lo visto. La relación en que el objeto de mi percepción visiva se encuentra con el mismo percibir es tan solo ideal, tanto para la actitud llamada ingenua, como para la propiamente fenomenológica. Ello no obstante, al advertir, siquiera sea de una manera elemental y extracientífica, la «mediación del cuerpo» en el cumplimiento de la visión, queda iniciado el camino para la tesis de una determinación natural de la subjetividad en ese mismo hecho. Lo decisivo es que la experiencia nos instruye sobre la realidad de un condicionamiento de la percepción por factores somáticos que no son solamente los del cuerpo propio. Baste pensar, por ejemplo, en algo tan «sencillo» como la distancia entre la subjetividad y el cuerpo visto. La mediación de una cierta distancia es equivalente, en sus efectos, a la interposición de un cuerpo opaco, y ambas, a su vez, a hechos tan «simples» como cerrar los ojos o desviar la mirada.

Las condiciones mismas de la visión no son el objeto de ella y mucho menos el modo en que, dadas estas condiciones, la subjetividad acoge la eficacia de los respectivos estímulos. Para lo que aquí importa, es completamente indiferente que los estímulos sean concebidos tan solo como determinantes de exclusivo valor «condicional» o, por el contrario, como verdaderas «causas» en el sentido fuerte del vocablo. Una vez que la experiencia me denuncia la realidad de una determinación natural, sea cualquiera su índole, del hecho de percibir visivamente, yo adquiero la conciencia de la inadecuación de mi conciencia en este mismo hecho. Con todo, la inadecuación que ahora conozco sigue afectando a mis percepciones visuales. Aunque la ciencia me pudiera instruir sobre la íntegra determinación de los procesos de índole natural indispensables para que se dé mi percepción, yo seguiría sin experimentar, y aun sin saber, el último y más decisivo «cómo» del asunto: la forma en la que se enlazan, en la unidad de mi subjetividad idéntica, esos procesos de índole natural y el hecho, completamente irreductible a ellos, de mi acto perceptivo. Una conciencia totalmente adecuada a la subjetividad en la que este acto se realiza tendría que hacerse cargo no solo de que tal acto se vincula con los mencionados procesos o acontecimientos, sino también del «cómo» de ese enlace; y para ello no bastaría tampoco el saber, en abstracto, que se trata del nexo de lo condicionado con la condición, o bien del que pueda darse entre el efecto indirecto y el directo de una misma causa extrasubjetiva concurrente con la subjetividad. *En definitiva, siempre continúa siendo un enigma la forma en la que un hecho de conciencia se enlaza con un proceso natural.* Podemos tener certeza, la tenemos, de que el enlace existe; y hasta cabe, en principio, la determinación de sus leyes. Sin embargo, siempre queda vacante la última y fundamental intelección, que solo se nos ofrece, justamente, como «lo que nos falta».

El defecto esencial del «naturalismo» es su increíble insensibilidad para el problema que plantea la falta de una adecuada y rigurosa intelección del enlace entre hechos de conciencia y hechos naturales. Segura de que tal enlace existe, y conociendo además las

leyes, más o menos perfiladas, que efectivamente lo gobiernan, la mentalidad naturalista no se plantea el problema de tal intelección. Todo «se explica», desde esta mentalidad, como si el problema no existiera. Y aunque no sería justo tachar al naturalismo de no haberlo resuelto —porque es este un problema que no tiene posible solución en la misma conciencia en la que se da—, no por ello cabe dispensarse de reconocer explícitamente el enigma que aquí se nos impone. Tal reconocimiento no es superfluo. Aunque el enigma continúa siéndolo, su «tesis» es fecunda para la determinación intelectiva del propio ser al que afecta. La subjetividad se determina, en su propia estructura, por la carencia de una aprehensión adecuada de sí misma como la unidad idéntica en la que se enlazan hechos de conciencia y hechos naturales. Por consiguiente, la teoría filosófica de la subjetividad tiene que hacerse cargo de cada una de las tres cosas siguientes: 1.ª, la certeza de la articulación de ambas clases de hechos; 2.ª, el reconocimiento de la falta de una conciencia adecuada, tanto experimental como teórica, de dicha articulación; 3.ª, la necesidad de concebir la subjetividad *en función* de esa falta.

De estas tres cosas, el naturalismo se limita a la primera, porque si bien es verdad que trata de establecer las leyes del enlace entre hechos de conciencia y hechos naturales, procurando, además, analizar el pormenor de estos últimos (en la medida en que se lo permiten las posibilidades de la observación científica), todo ello lo hace, sin embargo, como si el nexo entre los hechos naturales y los de conciencia fuese algo perfectamente obvio en su sentido esencial. Los pormenores de la determinación científicopositiva deforman y enmascaran el problema que tras ellos existe. En cualquier caso, hace falta que de alguna manera este problema quede desatendido para que la mentalidad naturalista pueda darse, como de hecho se da, no tan solo en la forma de una simple abstracción metodológica, sino en la de la tesis negativa que se conoce con la denominación de «materialismo». Al reducir los hechos de conciencia a un efecto o producto de la materia, lo que se dice no es, únicamente, que aquellos estén ligados a ciertos acontecimientos fisiológicos de un alto grado de complicación, sino que no son, en definitiva, otra cosa que hechos meramente fisiológicos. La diferencia, reconocida en otras interpretaciones, entre acontecimientos fisiológicos y actos de conciencia es algo que el materialismo trata de eludir recurriendo a la idea de la «complicación». De este modo, los hechos de conciencia se reducen (!) a hechos sumamente complicados, pero en definitiva fisiológicos; con lo cual el problema que se nos planteaba queda, a su vez, reducido a un puro seudoproblema.

Esta doble reducción materialista es, sin embargo, meramente aparente. Porque si los actos de conciencia se conciben en ella como hechos fisiológicos muy complicados, es porque estos hechos son a su vez concebidos como actos de conciencia. Lo cual es más complicado de lo que a primera vista puede parecer. La maniobra puede hacerse ingenuamente, pero las consecuencias son inevitables. Si ciertos hechos suficientemente complicados son actos de conciencia, es preciso también que sean conscientes; y no de cualquier modo, sino en sí mismos y sin necesidad de un nuevo acto de conciencia. Cierto que los actos de conciencia pueden objetivarse en actos de reflexión; pero estos actos no serían posibles si los primeros no hubieran sido ya conscientes a su modo. La

reflexión es como un «acto segundo» de conciencia (en el sentido de que implica un previo acto de la misma), como una flexión que se hace al concebir en un *actus significans* lo que antes fue en la conciencia un simple *actus excercitus*.

El carácter de meramente ejercido, que en la conciencia tiene lo que todavía no ha sido objeto de una reflexión, es cosa muy distinta de la índole propia de lo inconsciente. Los actos de conciencia son en todos los casos —permítase la necesaria redundancia— actos de conciencia, y, como tales, no como inconscientes, se vuelven luego objeto de reflexión. Los propios actos de conciencia reflexivos son primero ejercidos y luego reflexionados. Y el ejercicio inicial de la conciencia, sobre el que se funda la posibilidad de la serie, indefinida en principio, de los actos de reflexión, es verdaderamente conciencia, no por supuesto en forma reflexiva, pero tampoco en la absurda forma negativa de una conciencia inconsciente.

Hasta tal punto aloja el materialismo a la conciencia en los complicados hechos fisiológicos que la habrían de explicar, que no puede por menos —en principio, con una lógica impecable— de definirla como la propiedad que tales hechos tienen de manifestarse o revelarse a sí mismos. Pero acontece que los hechos fisiológicos de un alto grado de complicación no se nos manifiestan como tales sino a través de laboriosas investigaciones, que no se parecen nada a la espontánea naturalidad con que se cumplen los actos iniciales de conciencia que con ellos se trata de explicar. Estos actos de conciencia son conscientes sin necesidad de tales indagaciones, y lo que en ellos se nos manifiesta es completamente heterogéneo a lo que la ciencia fisiológica descubre. Más aún: la actitud en que el fisiólogo se instala al referirse a los actos de conciencia es enteramente diferente de la que tiene al vivirlos; de ahí que tampoco quepa argumentar con la inadecuación de la conciencia para mantenerse en el empeño de identificar los respectivos actos con hechos de carácter fisiológico, todo lo complicados que se quiera. La inadecuación de la conciencia explicaría, a lo sumo, que estos acontecimientos fisiológicos no se manifestasen con toda la complejidad que les conviene, pero no que no se manifiesten como hechos fisiológicos complejos, ni siquiera de un modo general. Lo que el materialismo tiene que resolver, para ser consecuente con la experiencia, no es un problema de inadecuación cuantitativa, sino el de la absoluta falta de conciencia de esos complicados hechos fisiológicos en calidad de tales. Y este problema no es artificioso, porque tampoco nace de ninguna teoría preconcebida, sino de la misma autopresencia de la vida consciente, a cuya luz el materialismo se nos muestra como una ingenua especie de dogmatismo, subrepticiamente operativa en las formas extremas de la mentalidad naturalista.

El último argumento que el materialismo puede usar es ya en realidad una traición a su definición de la conciencia. Abandonando esta definición, cabe efectivamente razonar así: que un hecho no se nos muestre en su estructura profunda nada más que a través de una laboriosa indagación científica solo quiere decir que esta estructura escapa a la observación más inmediata, pero en modo alguno justifica que se la piense como un nuevo hecho más o menos ligado con el primero; y si esto es válido para todo lo que la ciencia nos descubre, no hay ninguna razón para que no lo sea en el caso de los actos de

conciencia. Y, ciertamente, no hay ninguna razón, de índole genérica, para afirmar lo contrario. Lo que sí hay es la específica razón de que los actos que se llaman de conciencia no son simplemente hechos, sino, por cierto, hechos «de conciencia», lo cual quiere decir que no precisan de la mediación de ningún otro acto de conciencia para hacerse presentes al sujeto mismo que los vive. Esta presencia a su sujeto propio no es, pues, la de lo observado a su respectivo observador. A diferencia de los demás hechos, los que son «de conciencia» se manifiestan ya de una manera inmediata, aunque inadecuada, en su propia interioridad; de suerte que no cabe hablar respecto de ellos, y en un sentido estricto, de una estructura profunda, por la razón de que esta tendría que consistir en algo que no fuese un acto de conciencia y que, sin embargo, al mismo tiempo lo fuese. Tendría, efectivamente, que no serlo *para* no estar dada en la presencia que el mismo acto de conciencia es; y tendría que serlo, sin embargo, *porque* esta presencia no es la de algo que se observa desde fuera y que, por tanto, puede poseer una interioridad distinta de lo que así es captado. Dicho de otra manera: si lo que habría de ser la estructura profunda del acto de conciencia debe, por principio, interpretarse como algo inmediatamente presente a su sujeto, entonces hay que admitir que el sujeto del acto de conciencia no es consciente de lo que constituye la interioridad de este acto, y, por ende, que lo observa desde fuera. Lo cual tiene dos inconvenientes absolutamente insuperables. En primer lugar, la experiencia de los actos de conciencia —la que ellos mismos son en su propio y efectivo cumplimiento— nos dice, con irrecusable claridad, que primordialmente los vivimos y no los observamos. Y ello de tal modo pertenece a la naturaleza misma de estos hechos, que lo contrario anularía también la posibilidad de toda observación, tanto de la que tiene por objeto esta clase de actos que primordialmente son vivencias, cuanto de la que en cambio se refiere a hechos meramente conocidos. La reflexión sobre los hechos de conciencia es, en cierta manera, un acto de observación. En su carácter de reflexión «introspectiva», lo que primero nos da es la índole de vivencias, pertinente a su objeto. Este es, pues, reflejado y conocido —por consiguiente, observado—, mas como algo cuya relación con el sujeto mismo que reflexiona no es la que se agota en ser el término de un acto de observación. Y en lo que atañe al acto de observación que no tiene por objeto una vivencia, tampoco hay que olvidar que él mismo queda vivido, no observado —esto concierne a su objeto—, en el propio hecho de ejercerlo. Con ello viene a enlazarse el otro inconveniente en el que incurre la atribución del carácter de lo observado a las vivencias de los actos de conciencia, como carácter que habría de definir la manera primaria y radical en que estos hechos entran en relación con su sujeto propio. Porque realmente no «entran» en una tal relación, sino que *están en ella* desde el momento mismo en que se dan; y el inconveniente que se añade a la negación de este hecho, el cual es inseparable y esencial en la realización de toda actividad consciente, estriba en que, sin él, cualquier observación exigiría una serie infinita de actos de observación observados, ninguno de los cuales podría darse con la certeza de ser, verdaderamente, un acto de observación.

Para ser interpretada en consonancia con la experiencia de la que hay que partir, la inadecuación de la conciencia exige que los hechos a que afecta sean tomados también tal

cual ellos se dan al realizarse. Si estos hechos no son «interiormente» vividos en calidad de hechos fisiológicos, no pueden ser, en modo alguno, fisiológicos según su propia esencia. Cosa distinta es que los acompañen, en la unidad de la subjetividad, acontecimientos de ese tipo. El sentido de la inadecuación de la conciencia solamente es viable en relación a la subjetividad en que se dan hechos conscientes y hechos extraconscientes. Lo que no cabe, como contrasentido inadmisible, es que la conciencia sea «inadecuada respecto de sí misma». Por tanto, al ser necesario hablar de su inadecuación, también resulta por completo imprescindible el referirla a la subjetividad como a algo que no se agota en ser conciencia y que, justo por ello, puede tener una conciencia imperfecta de sí mismo. Ahora bien; tanto la teoría materialista como la idealista son enteramente incompatibles con esta conclusión: la primera porque si los actos de conciencia fuesen, como ella afirma, hechos lógicos, lo que en definitiva habría que admitir es una inadecuación de la conciencia respecto de sí propia y no tan solo respecto de una subjetividad en la que también se dan acontecimientos que son totalmente extraconscientes cuando están realizándose; y la segunda, la teoría idealista, porque en ella, si se mantiene fiel a sus principios, es absolutamente inadmisible la distinción entre la subjetividad y la conciencia que esta tiene de sí. En un idealismo puro y riguroso, la conciencia es, tan solo, relativa a sí misma, y en esta autorrelación consiste todo su ser.

No cabe en un idealismo consecuente la relatividad de una conciencia que pertenece a algo distinto de ella. Un idealismo estricto y sin fisuras es por fuerza, a la vez, un actualismo, en el que solo a título de objeto, y nunca de otra manera, puede tener cabida lo que no sea el ejercicio mismo de la conciencia. Si hubiera que tomar literalmente y sin ninguna reserva la frase en la que Descartes se definía como «una sustancia cuya esencia y naturaleza toda es pensar», se la podría acoger como la fórmula de la ecuación de la subjetividad con la conciencia y, por tanto, también como enunciativa de un actualismo puro, en el que no cabría la posibilidad de una conciencia verdaderamente inadecuada. Un absoluto actualismo exige que la subjetividad no sea otra cosa sino lo que es, en acto, la conciencia. Por el contrario, para una conciencia inadecuada es necesaria una subjetividad irreductible a esos actos y capaz, de esta suerte, de otras determinaciones diferentes que, como tales, sean posibles con ellos y sin ellos; es decir, una subjetividad cuya íntegra esencia y naturaleza no se agote en pensar.

# IV. LA SUBJETIVIDAD DUBITANTE

## 1. LA DISTINCIÓN REAL ENTRE LA CONCIENCIA INADECUADA Y SU SUJETO

Para evitar toda contradicción, el idealismo se ve forzado a pensar la subjetividad como un simple «momento estructural» de la conciencia. El *ego* que está implícito en el *cogito* queda así reducido a la condición de un mero «polo funcional» del pensamiento. Si Descartes define el yo como sustancia y afirma, no obstante, de él que su íntegra esencia y naturaleza se reduce a pensar, la única forma de salvar la contradicción es que el pensar no sea concebido como la actividad, categorialmente accidental, de una sustancia, sino como algo subsistente, o sea, y para expresarlo en forma negativa, como algo que no ha menester de una sustancia para poder existir.

Lo que menos importa es que esta forma de concebir el pensar esté en contradicción con otros hechos. Por el momento es claro que la sustancia pensante de Descartes elude la contradicción más inmediata si el pensar en que ella misma estriba es un pensar subsistente. Prescindamos también de la cuestión de hasta qué punto la letra de la frase cartesiana puede ser concordada con la de otros pasajes de su autor. Independientemente de que Descartes no haya alcanzado una estricta teoría idealista, la afirmación de un ser que se define de una manera exhaustiva por el solo hecho de pensar es necesaria para el establecimiento de un idealismo puro y sin residuos. Si se admite para la interna posibilidad de una conciencia la noción de una subjetividad distinta de ella, el idealismo queda destruido en su propia raíz. Y si tal subjetividad no es necesaria, lo que resulta entonces indispensable es una teoría idealista que no haga ni una sola concesión a la idea de un soporte o sustrato de la conciencia. Desde el momento en que la subjetividad es concebida como algo más que como un simple polo funcional de la conciencia, hay que pensar que esta es «necesariamente inadecuada». No cabe duda de que el sujeto de la conciencia tiene que aparecerse, en tanto que la posee, como el sujeto de ella. «Tener» conciencia es, por definición, aparecerse a sí mismo su sujeto. Pero este aparecerse no puede ser exhaustivo de la subjetividad que lo posee, precisamente porque, a fuer de tal, una subjetividad de esta índole se connota a sí misma como algo más que como un simple objeto o término intencional de su aparecer.

Aun en sus actos temáticamente reflejos, la conciencia de esta subjetividad connota algo que no deviene objeto y que se ofrece, aunque solo de un modo concomitante, como el principio activo de la reflexión. Tal principio es un residuo inagotable, algo que siempre impide la conciencia adecuada de la subjetividad en que se da. La efectiva adecuación de esta conciencia es por completo imposible porque es imposible la plena conversión de la subjetividad «connotada» en subjetividad «objetivada». O lo que es

igual: si un ser que no es conciencia no puede aparecerse por completo, es porque no le es viable una perfecta y absoluta reflexión, lo cual a su vez se debe a que la índole de sujeto o sustrato de conciencia, que corresponde a este ser, es meramente consectaria de los actos en que él se aparece. Por consiguiente, la conciencia adecuada solo se puede dar como la indispensable para un ser en el que es imposible la distinción real entre conciencia y sustrato de la conciencia.

A la luz de estas consideraciones, el «idealismo fenomenológico» de Husserl se nos presenta como irreductible a un absoluto idealismo. Lo que Husserl designa con el nombre de «subjetividad originaria» *(Ursubjektivität)* es precisamente concebido como «el límite de toda objetivación». Se trata de algo que nunca puede ser captado en sí, de suerte que sus objetivaciones no son más que las respectivas mediaciones que se hace a sí propio y a las que siempre trasciende. En cuanto límite inagotablemente presupuesto, la subjetividad originaria no es la que resulta «objetivada» en actos de reflexión, sino a la inversa, la que es, en cada caso «objetivante». Sin embargo, este límite no se reduce a una simple condición indispensable para la explicación trascendental de la experiencia. Aunque objetivamente incognoscible, es un presupuesto que se *muestra,* con su carácter de límite, en el cumplimiento iterativo de los actos de reflexión. De esta suerte, el idealismo fenomenológico de Husserl difiere esencialmente de toda hipótesis lógico-trascendental y consigue, sin duda, su pretensión de ser fenomenológico, es decir, positivamente «mostrativo», y no solo más o menos «deductivo», de las condiciones de la posibilidad de la conciencia. Pero con ello se hace claro también que no es un absoluto idealismo.

Para llegar a una teoría idealista por completo fiel a su sentido, no basta con afirmar que la tesis de la subjetividad es absoluta y la del mundo, en cambio, relativa y pura y simplemente presuntiva. Esto, con ser mucho, no lo es todo, si luego no se admite la presencia absoluta de la subjetividad y, consiguientemente, la reducción de esta a su conciencia. Sin duda, Husserl no propone nada que remotamente se parezca a un sustrato o soporte del flujo de la conciencia, si por ello se entiende lo que de una manera muy concreta se ha señalado aquí como provisto de la índole propia de la sustancia en la que radican ciertos accidentes y sus determinaciones respectivas. La noción de un *subiectum* en el sentido categorial y más determinado del vocablo, tal cual este se toma para significar una realidad sustante y sustantiva, es ajena a la teoría husserliana del «río» de la conciencia, y no solo ajena, sino además y, sobre todo, incompatible con esta misma teoría. Para admitir tal noción, Husserl habría tenido que entenderla como algo mostrable o intuible de una manera fenomenológica en el propio río de la conciencia. Con lo cual no se dice que el soporte o sustrato de este flujo no sea, en modo alguno, perceptible en actos de reflexión, o en las propias vivencias espontáneas. Lo que se dice es, solo, que Husserl no lo ve así, lo cual tal vez se deba a que recarga a ese mismo *subiectum* con más notas de las que son precisas para poder hablar, como lo hace la Escuela, de un efectivo *sensibile per accidens,* cuya determinación conceptual, aunque fundada en una auténtica experiencia, es un hecho ulterior.

En cualquier caso, la teoría husserliana de la conciencia propone, indudablemente, un

puro fenomenismo. Nada, pues, más distante de la afirmación de un *subiectum* portador de la conciencia y que, en cuanto tal, deba ser concebido como distinto de ella. Pero, por otra parte, la idea husserliana de la subjetividad originaria como el límite de toda objetivación no es lógicamente coherente con la condición indispensable para la posibilidad de un ser que trasparezca por completo a sí mismo, a saber, la imposibilidad, en este ser, de una distinción real entre conciencia y sustrato de la conciencia. Desde el momento en que la subjetividad originaria, la que solo parcialmente se objetiva en actos de reflexión, queda afirmada como un permanente límite de la conciencia, se está también afirmando que esta conciencia es necesariamente inadecuada. Y aunque ello no puede ser tomado como la posición explícita y formal de un sustrato irreductible a su conciencia, la conexión entre lo uno y lo otro está basada, según ha podido verse, en un fundamento suficiente.

No carecería de interés el análisis de otras dificultades que también cabe advertir en la doctrina fenomenológica de Husserl y que igualmente atañen a la cuestión de su sentido idealista. Limitémonos al agudo problema que plantea la posibilidad de una «presunción apodíctica del mundo». Aunque esta fórmula surge tardíamente en Husserl, su lugar sistemático es el del comienzo de la teoría fenomenológico-trascendental de la conciencia. Esencialmente hablando, esta teoría se abre —al menos, según su dimensión epistemológica— por la confrontación de la «tesis del mundo» con la «tesis de la subjetividad». Es un comienzo típicamente cartesiano, aunque los ulteriores desarrollos muestran bien a las claras lo más específico de Husserl. La tesis de la subjetividad es absoluta, y la del mundo relativa y presuntiva, con lo que queda dicho que la segunda pende de la primera. La subjetividad está dada a sí misma, y de un modo apodíctico, mientras que el mundo es dado a la subjetividad y en una forma meramente presuntiva.

Los cambios del pensamiento husserliano complican, sin embargo, la cuestión. La presunción del mundo pasa a ser apodíctica; y la subjetividad, necesariamente perceptiva de él. ¿En qué consiste la índole apodíctica de la presunción del mundo y cómo hay que concebir la necesidad con que la subjetividad lo experimenta? ¿Se trata de algo simplemente subjetivo, o, por el contrario, lo subjetivo está fundado aquí en algo mundano? Ante todo, es lógico suponer que la presunción apodíctica del mundo y la necesidad con que la subjetividad lo experimenta sean entre sí coherentes, si no es que en definitiva significan lo mismo. Pues bien; si necesariamente la subjetividad es *perceptiva* del mundo, ¿cómo cabe que este sea el objeto de una *presunción,* por más que tal presunción se determine según el modo de la necesidad? La percepción de lo mundano habría de ser la de algo meramente presumido, aunque, eso sí, de un modo necesario. Mas ¿por qué es necesario presumirlo? ¿Tal vez porque es preciso percibirlo? Pero si lo que esto significa es que la subjetividad es de tal índole que tiene que percibir algo mundano, ¿en qué difieren el fundamento de esta necesidad y el de la necesidad que pertenece a lo que no es tan solo presumido? Porque análogamente cabría sostener que la subjetividad es de tal índole que no puede por menos de percibirse a sí misma, y sin embargo no se infiere de ello que esta presencia suya sea la de algo meramente presumido.

En general, es un contrasentido la «percepción de lo meramente presunto». Para lo presunto en cuanto tal solamente es posible, como hecho de conciencia, el hecho de presumirlo. Y si la presunción es perceptible, no es perceptible tan solo, sino también actualmente percibida en el acto de hacerla. Por consiguiente, de nada sirve aquí, para aclarar lo que pudiera ser la presunción apodíctica del mundo, el concepto que ya en las *Investigaciones lógicas* propone Husserl como «evidencia de la probabilidad». Tal evidencia es la de lo probable únicamente en tanto que probable. Lo que en ella viene a hacérseme patente es que es probable algo que no percibo. La probabilidad no es lo probable, y la evidencia de ella no es, a su vez, su misma probabilidad. Si para hacer que la presunción apodíctica del mundo no consista en un círculo cuadrado hay que pensarla como la evidencia de que el mundo es probable, entonces lo legítimo es decir que la subjetividad no es necesariamente perceptiva del mundo, sino tan solo de su probabilidad. Y a la inversa: si la subjetividad es necesariamente perceptiva del mundo, no se puede afirmar que solo tenga de él una presunción apodíctica, una simple evidencia de su probabilidad; lo que hay que admitir entonces es que la subjetividad posee la evidencia de la existencia del mundo, aunque de suyo esta misma existencia sea solamente fáctica.

A todas luces, la presunción apodíctica del mundo es la fórmula de un inestable compromiso entre el idealismo y el realismo: el índice de una perplejidad no superada. Lo cual se agrava si se tiene en cuenta que el idealismo que profesa Husserl no es un axioma sobre el cual se levanta una teoría, sino algo que debe «aparecerse», justamente en la rigurosa aplicación de un método fenomenológico-trascendental, opuesto, por principio, a la construcción lógico-deductiva de las condiciones de la posibilidad de la experiencia. Ahora bien; todo esto resulta aquí oportuno en la medida de su utilidad para el problema de la inadecuación de la conciencia que la subjetividad tiene de sí. Lo que en definitiva nos importa aclarar es que la presunción apodíctica del mundo y la idea, con ella articulada, de la inadecuación de la subjetividad necesariamente perceptiva de él, no confirman la inadecuación de la conciencia respecto de su sustrato, sino que la deforman. Conciencia inadecuada es, en efecto, una conciencia parcial respecto de su sujeto, mas no una conciencia equívoca y errónea que se engaña a sí misma cada vez que cree percibir lo que tan solo presume.

Es ahí, en el problema de la inadecuación de una conciencia que sin embargo es válida, donde debe juzgarse un idealismo a cuya pretensión trascendental va unida la de ser fiel al método fenomenológico. Las exigencias críticas de la teoría de la subjetividad llevan, ciertamente, a establecer una comparación entre la tesis de esta y la del mundo y, en una forma más determinada, poner el problema de la percepción de lo mundano. Este problema surge, en su sentido crítico, porque indudablemente son distintas la experiencia de sí y la de todo lo que la propia subjetividad no es. Pero distintas no significa desligadas, ni siquiera tampoco yuxtapuestas como acontecimientos simultáneos, dotados, cada uno por su parte, del respectivo ser independiente.

## 2. La insuficiencia esencial del criticismo y la inadecuación de la autocerteza subjetiva

No hay una pura experiencia de sí mismo, sin contexto mundano. Este se halla presente aún en las formas más altas de la reflexión, que no pueden dejar de estar marcadas, en tanto que reflexivas, por la intencionalidad a lo mundano, dada, inmediatamente, en las vivencias básicas u originarias. La reflexión es siempre, en definitiva, reflexión *sobre* una de estas vivencias y, por lo mismo, algo que se resiente de la primordial intencionalidad que ellas poseen. Tan imposible es, pues, una reflexión absolutamente desligada de todo lo mundano, como una vivencia originaria donde la subjetividad sea percibida sin relación a algo distinto de ella. Si toda reflexión es complicada porque su ser implica y remite al ser de una vivencia básica, no por ello deja de existir una peculiar complicación en las propias vivencias originarias. Estas vivencias son «co-perceptivas» de la subjetividad y lo mundano, bien que en planos distintos y según la estructura, ya descrita, de un objeto temático y un sujeto concomitante o connotado. Se impone, pues, afirmar que la subjetividad es necesariamente perceptiva del mundo, en la medida en que efectivamente ejerce la conciencia, pero ni más ni menos que en esta misma medida. La aclaración resulta conveniente. Su servicio consiste en subrayar que la subjetividad no es meramente el polo funcional de la conciencia en acto, sino el sustrato que parcialmente aparece en esta clase de actos y que, por tanto, en vez de consistir en un sujeto que necesita de ellos, es el sujeto del cual ellos necesitan.

No es correcto afirmar que la subjetividad es de tal índole que necesariamente debe percibirse y percibir lo mundano, si esta copercepción se sobreentiende o expone como una determinación imprescindible para que la subjetividad sea lo que es. El sustrato de toda percepción es, en su esencia, un sujeto tan solo aptitudinalmente percipiente. Claro está que no podríamos saberlo si no se dieran nunca actos de percepción. Pero una cosa es lo que hace falta para que la subjetividad se aparezca a sí misma de algún modo, y otra lo que es preciso para que ella simplemente sea. Tal distinción no anula a la subjetividad, no la confunde con las meras «cosas», porque las meras cosas no poseen la aptitud de percibir, sino la de ser percibidas, y de tal modo que las respectivas actualizaciones son para ellas tan solo denominaciones puramente extrínsecas. Es en la subjetividad donde se da, como real y efectivo acontecer, la presencia objetiva de la mera cosa, junto con esa forma peculiar de copresencia, para la cual tampoco las meras cosas tienen aptitud.

La aptitud que define a la subjetividad, y que las meras cosas no poseen, se nos muestra, así, jerarquizada en ese doble plano que ya se nos ofrecía en la estructura del acto de percibir: el plano en el que el objeto se inscribe y el de la connotación o copresencia de la subjetividad a sí misma. En todo acto de percepción que se realiza, la subjetividad se explana en esos dos planos: se hace cargo, a la vez, del objeto y de sí, actualizando, en un solo acto indivisible, la doble posibilidad que le conviene por su más propia y específica aptitud. ¿Pero se da realmente en los dos planos idéntica certeza o, por el contrario, solo es apodícticamente seguro lo que se ofrece en el plano de la

connotación de la vivencia originaria? He aquí el sentido *crítico* de la confrontación de la tesis de la subjetividad con la tesis del mundo, y en donde lo que se trata de medir, desde una actitud ya reflexiva, es el valor del aspecto objetivo de la percepción, a la luz de la afirmación de la certeza del aspecto subjetivo de la misma.

Ante todo, conviene subrayar que el problema aparece en la actitud refleja. Por supuesto, no podría ser de otra manera, pero por ello mismo es fácil olvidarse de que es esta la que de hecho se ejecuta. Pues bien; es privilegio de la reflexión poner en el primer plano lo que en la vivencia originaria pertenece, tan solo, al plano concomitante. En la propia vivencia originaria lo que ante todo se presenta como cierto es el objeto de ella. Lo veo, lo percibo y, consectariamente, también me copercibo. En cambio, en la reflexión la subjetividad es, a la vez, temática y concomitantemente percibida. Esta presencia enfática de la subjetividad en su propio giro reflexivo no elimina al objeto de la percepción, pero en cierto modo lo relega, lo convierte en el tema secundario de una percepción cuyo tema primario es la subjetividad. Así las cosas, nada más fácil que homologar al objeto relegado con el de toda vivencia originaria que no sea *sensu stricto* perceptiva, sino, de un modo formal, dubitativa, o bien seudoperceptiva. De ahí la posibilidad del pensamiento abstractamente nivelador de los objetos de todas las vivencias, según el cual lo único seguro en cualquier caso es que el sujeto es, efectivamente, sujeto *de* la vivencia originaria. Tanto si esta es verdaderamente perceptiva como si no lo es, su sujeto es reflexivamente percibido, de manera apodíctica, como el sujeto de ella, y «percibido» significa aquí «real y verdaderamente percibido», no fingido, no meramente ilusorio, ni tan siquiera presunto; de modo que en el supuesto de que la vivencia originaria fuese falsamente perceptiva, seguiría siendo cierto que su sujeto es real.

A esa evidencia se acoge el «criticismo», instalándose en ella como sobre una roca inconmovible en la que se tienen que basar toda filosofía y todo saber, para quedar inmunes de los más fuertes ataques de los escépticos. Tan cierta es la realidad del sujeto que tiene una vivencia inauténticamente perceptiva, y tan firme el apoyo que esta certeza suministra al criticismo, que podría resultar impertinente, en esta especie de «hora de triunfo», el afirmar que la realidad del sujeto es igualmente cierta en el supuesto de que la vivencia originaria sea verdaderamente perceptiva. El lector sabrá excusar esta ironía en atención a la necesidad de hacer patente un hecho de no escasa importancia. El criticismo prefiere evidenciar la realidad del sujeto en los actos falsamente perceptivos; y, hasta cierto punto, con razón: porque de esta manera, llevando las pretensiones del escéptico hasta su último límite, y comprobando en él la imposibilidad de un escepticismo absoluto, queda claro que, por mucho que se dude y por muy lógicas o simplemente eficaces que puedan ser las causas de la vacilación, hay, sin embargo, algo que sobrenada a toda duda: la realidad del sujeto dubitante. El método que de este modo emplea Descartes, y antes san Agustín, es, *avant la lèttre,* rigurosamente «fenomenológico-trascendental». No consiste en deducir las condiciones de la posibilidad de la ciencia a partir, como en cambio hace Kant, del hecho, meramente relativo, de unas ciencias basadas en presupuestos que ellas no esclarecen. Ha sido Husserl quien más enérgicamente ha

subrayado este carácter de la filosofía trascendental kantiana, oponiéndole, con no menor energía, la necesidad de un método que no sea deductivo o constructivo, sino positivamente mostrativo, esto es, fenomenológico, y que a la vez se atenga a la exigencia de poner con absoluta universalidad la pregunta por las condiciones que hacen posible el conocimiento objetivamente válido; es decir, un método absolutamente trascendental. (Kant no fue, por tanto, para Husserl, todo lo criticista que debiera haber sido.)

Lo esencial de esos reparos husserlianos y lo que de ellos importa para una recta comprensión del criticismo es que este debe basarse en la comprobación de la imposibilidad de un escepticismo absoluto, lo cual lleva a poner de una manera absoluta la pregunta crítico-trascendental y, según hemos visto, también contestarla con la certeza de un sujeto dubitante que como tal es subjetividad trascendental y pura, no mundana. En suma: la causa de que la certeza del sujeto en las vivencias inauténticamente perceptivas sea preferida a la certeza del mismo en las vivencias contrarias es la índole «absolutamente crítica» de la actitud que es menester tomar para oponer al escepticismo una «certeza absoluta». El criticismo no niega la posibilidad, ni tan siquiera la efectiva existencia, de actos originarios verdaderamente perceptivos. Si «inoportunamente» se sostiene que hay también una certeza del sujeto en el supuesto de que se dé algún acto de esta clase, responderá que no niega tal certeza, ni que su mismo supuesto sea posible, sino que lo único que niega es que este sea oportuno ante el absolutismo del escéptico. Frente a este absolutismo, lo único que procede es la absoluta certeza del sujeto en el supuesto de que la vivencia originaria no sea verdaderamente perceptiva.

El criticismo da de esta manera por resueltas las dificultades que atribuye a una mala intelección de su sentido. Pero con ello mismo se le escapa el profundo sentido de la afirmación de la certeza del sujeto en el supuesto de que la vivencia originaria sea verdaderamente perceptiva. Porque tampoco se niegan en hipótesis ni la posibilidad, ni la efectiva existencia de vivencias contrarias a la que ella supone. Lo único que le resulta incompatible es el supuesto de que *toda* vivencia originaria sea inauténticamente perceptiva. El criticismo no tiene por qué acogerse a este supuesto, innecesario para la absoluta certeza del sujeto en los casos en que la vivencia originaria sea inauténticamente perceptiva: porque una cosa es que pueda haber vivencias inauténticamente perceptivas y otra que solo ellas sean posibles. Al proceder «como si» fueran las únicas, el criticismo no afirma que lo sean, pero acepta la hipótesis. Bien es verdad que la acepta en calidad tan solo de supuesto y con el único fin de hacer patente en él la absoluta certeza de la subjetividad; pero al proceder de esta manera acepta la posibilidad de que toda vivencia originaria sea inauténticamente perceptiva.

En efecto, tal posibilidad está entrañada en el pensamiento de que lo mismo da, para la cabal certeza del sujeto, que este tenga alguna vivencia originaria verdaderamente perceptiva, como que no tenga ninguna vivencia originaria de esta clase. Así pues, hay que poner la cuestión: ¿es posible un sujeto cuyas vivencias originarias sean, sin excepción, seudoperceptivas?

* * *

Fijemos bien el alcance de la pregunta que conviene ahora examinar. No se trata, claro está, de cuestionar algo tan evidente como que la certeza del sujeto se da (también) en toda vivencia originaria inauténticamente perceptiva. Lo que se pregunta es si cabe admitir que toda vivencia originaria sea de esta clase. Y la pregunta, lejos de ser inoportuna, está justificada por la manera de proceder del criticismo, ya que este admite como un supuesto viable —nada más, desde luego, que como un supuesto, pero nada menos, también, que como viable— la posibilidad a la que aquella se refiere.

La noción de vivencia originaria inauténticamente perceptiva es la noción de una vivencia tal, que puede ser tomada por una vivencia originaria verdaderamente perceptiva. Para que exista un hecho de la primera clase, y ciertamente los hay, no hace falta que el *quid pro quo* se dé; pero es menester que sea posible. Y para ello no basta que la vivencia se preste. Es necesario también que su sujeto tenga por lo menos la noción de lo que una vivencia originaria verdaderamente perceptiva podría ser. Pero lo que ante todo habría de ser cualquiera de estas vivencias es el hecho de percibir alguna realidad que no es, a vez, una vivencia del propio sujeto percipiente, ni este mismo sujeto. Es verdad que la idea de una *determinada* realidad actual dada efectivamente en una percepción originaria no exige que actualmente se estén dando ni esa realidad ni el hecho de percibirla en una vivencia originaria. Lo que exige es tan solo que ambos sean pensados. Ahora bien; la idea de un percibir originario es, como la de cualquier otra vivencia, algo que no se puede dar sino se da, a la vez, *ninguno* de los hechos respectivos. En general, la idea de una determinada clase de vivencias solamente se da cuando se está dando en el sujeto de esta misma idea la efectiva *conversio* a alguno de los casos singulares.

La idea de un percibir originario es igualmente imposible sin la efectiva *conversio* a algún hecho actual originariamente perceptivo. Y ello no por ninguna otra razón que la de la misma índole del percibir y, en general, la de cualquier vivencia, porque la idea de hechos de esta clase que de ningún modo son actualmente vividos, ni tan siquiera en uno solo de sus casos, es la idea de algo tan imposible como la de que esté dudando o engañándose un sujeto que todavía no existe. No hay mas contrasentido en lo uno que en lo otro. Ni lo que aquí se hace es una especie de argumento ontológico. Tal argumento parte de una idea y, mediante su análisis, infiere la existencia de una verdadera realidad. Por el contrario, aquí se parte de un hecho: la realidad de ciertas vivencias originarias que son inauténticamente perceptivas. Y lo que se afirma es que, si no se cuenta con la *experiencia* de algún hecho originario verdaderamente perceptivo, no es posible tener la idea de este tipo de hechos, necesaria para la posibilidad de que pasen por ellos aquellas otras vivencias. Ni se trata tampoco de apoyarse en alguna teoría de la abstracción, como si lo que aquí se dice fuera solamente, o sobre todo, que la idea del hecho originario verdaderamente perceptivo se deriva, a través de algún proceso psicológico, de la experiencia de alguno de esos hechos. Aunque así ocurra, lo que viene al caso es que la idea del hecho verdaderamente perceptivo solo se da cuando se está dando en acto la

experiencia de alguno de estos hechos, de suerte que la noción de uno cualquiera de ellos no es, a su vez, posible como noción de un acto meramente posible, sino en tanto que se halla acompañada, en su mismo sujeto, por un efectivo hecho originario de auténtico percibir.

Es, por tanto, imposible que se dé ni una sola vivencia originaria inauténticamente perceptiva si no se da, por lo menos, alguna vivencia originaria verdaderamente perceptiva, lo mismo si el sujeto de cualquiera de aquellas la toma por una de estas, que si solo está en duda sobre la verdadera índole de la primera, y no digamos si expresa y concretamente las distingue entre sí. Los dos casos extremos no contienen mayor dificultad: tanto para tomar una vivencia originaria seudo-perceptiva por verdaderamente perceptiva, como para juzgar que no posee este carácter, hace falta un concepto que, según se ha aclarado, va necesariamente acompañado de la experiencia actual de alguno de los hechos a los que él se refiere. Pero ¿qué ocurriría en el caso de la duda? ¿No cabe pensar que entonces no fuese necesario aquel concepto —y por tanto, ni siquiera uno solo de los casos que bajo él se contienen—, puesto que no se emite ningún juicio?

La pregunta se funda en algo cierto: al dudar, no se juzga. Sin embargo, tan cierto como ello es que la duda consiste en oscilar entre dos posibilidades niveladas, que como tales se ofrecen a la vez. En nuestro caso, para poner en duda que algo sea una vivencia originaria verdaderamente perceptiva, es necesario que tanto la posibilidad de que lo sea como la de que no lo sea estén presentes al sujeto dubitante, lo cual es imposible sin la idea de esa misma clase de vivencia: una noción que, por ser también la que hace falta en los dos casos antes examinados, se encuentra en el mismo caso, en el sentido de que supone la experiencia de alguno de los hechos a los que ella misma se refiere. Por último, aunque una vivencia originaria no sea ni dudada ni juzgada (en lo que atañe a su verdadera índole), hace falta, no obstante, para que sea inauténtica, que se la pueda tomar —no que se la esté tomando— por una vivencia originaria verdaderamente perceptiva, lo cual exige, como ya se señaló, que su sujeto tenga la noción de esta última clase de vivencias y, por lo mismo, según se ha repetido, que también posea la experiencia de alguna de estas vivencias.

* * *

Al admitir, como un supuesto viable, la posibilidad de que toda vivencia originaria sea inauténticamente perceptiva, el criticismo concede al escepticismo demasiado. No hay que pasar por alto que el criticismo no hace inicialmente una prueba *ad absurdum* de la imposibilidad de que toda vivencia originaria sea inauténticamente perceptiva. *Desde* el supuesto que hemos excluido, lo que ante todo afirma el criticismo es la certeza absoluta de la subjetividad. Mas la certeza absoluta de la subjetividad, así alcanzada, ¿es la certeza de la subjetividad absoluta? Husserl lo entiende así, traspolando con ello a la subjetividad el absolutismo que él combate en la actitud escéptica. Y justo porque piensa de este modo, se le hace extraordinariamente problemática la subjetividad mundana. Los esfuerzos de Husserl por solucionar este problema son verdaderamente impresionantes,

sobre todo si se les compara con la forma, harto expeditiva, en que la mundanidad del *Dasein* es afirmada por Heidegger y con las pocas e insuficientes referencias que este hace al esencial problema de la percepción. Sin embargo, los esfuerzos husserlianos no llegan a otra cosa que al establecimiento de la presunción apodíctica del mundo y a la tesis de una subjetividad que es necesariamente perceptiva de este. Es el resultado previsible de una especulación montada al aire. Sobre el supuesto de la posibilidad de que toda vivencia originaria sea inauténticamente perceptiva, lo más que cabe alcanzar es una conciencia cierta de sí misma, pero dubitante del valor de la totalidad de sus presentaciones originarias. Esta conciencia es la que Husserl llama, con impropiedad muy sintomática, la «subjetividad absoluta», la cual, en realidad, no es subjetiva, ni por completo absoluta, sino algo que debe ser pensado como conciencia cierta de sí misma y meramente, pero necesariamente, presuntiva del mundo.

A primera vista, ello no encierra ninguna dificultad. La certeza respecto de algún ser es perfectamente compatible con la parte de duda que hay en la presunción respecto de otro. Sin embargo, la cosa se complica cuando se tiene en cuenta que la duda es falta de certeza no solo directamente respecto de algún ser distinto del que duda, sino también, de una manera refleja, respecto del propio dubitante. Al dudar, estoy cierto de que soy y de que dudo; pero, precisamente porque dudo, carezco de la certeza del valor de algo mío: no tengo la certeza del valor de representación de lo dudado. Dicho de otra manera: cuando dudo, yo no sé qué valor me corresponde como sujeto de la representación de lo que dudo. Soy, evidentemente, el sujeto real de un acto de representación, pero ¿soy o no soy el sujeto de un acto de representación de algo real, distinto de mí mismo y de mis actos?

He aquí una pregunta respecto de mí mismo, a la que yo no puedo responder cabalmente mientras dude de algo que me represento. El criticismo, en suma, no es suficientemente reflexivo. Inicia la reflexión, pero no la acaba. De lo dudado, se vuelve hacia el acto mismo de dudar y hacia el propio sujeto dubitante de este modo, como quien saca fuerzas de flaqueza, extrae de la duda, en una limpia y hábil prestidigitación, la doble y solidaria certidumbre del sujeto y su acto. La maniobra, totalmente correcta, más que una deducción, es una re-flexión, y constituye el arquetipo permanente de todas las «reducciones fenomenológicas». Pero tiene un peligro. Una vez que la certeza implícita en la duda se convierte en explícita, cabe efectivamente que, como cegado por su brillo, el sujeto deje sin completar la reflexión que le llevaría a hacerse cargo de que no está cierto de sí mismo como sujeto de la representación de algo real ni como sujeto de la representación de algo irreal. La duda que de este modo aparece es, desde luego, una duda refleja, pero también es refleja la certeza que se extrae de la duda originaria. Es verdad que existe en cada caso una certeza del sujeto dubitante, mas también es verdad que este sujeto carece de aquella certeza de sí mismo que tendría, en cambio, en el hecho de salir de la duda. Hay que analizar, por tanto, una cuestión que parece superflua: ¿está completamente cierto de sí propio el sujeto que duda, o no lo está? De la contestación que deba darse a esta pregunta dependen tanto la validez como el sentido de la presunta índole «absoluta» de la certeza del sujeto dubitante.

Que el sujeto que duda está completamente cierto de sí propio como sujeto que duda, significa que tiene la certeza de su hecho de ser *simpliciter* y también la certeza de algo que es su ser *secundum quid,* ya que no solo está seguro de que es, sino también de que es dubitante. *Dubito, ergo sum dubitans.* Pero este sujeto duda de sí mismo en lo que toca a otro posible modo, también suyo en tanto que posible, de ser *secundum quid,* porque no está seguro de no ser el sujeto de una representación de algo real (distinto de él y de sus propios actos). O, si se prefiere hablar de un modo positivo y en términos de certeza: tal sujeto está cierto de la posibilidad de ser sujeto de una representación de algo real (distinto de él y de sus propios actos), tanto como de la posibilidad de ser sujeto de la respectiva representación de algo irreal. Lo que equivale a decir que la posibilidad de algo mundano, distinto del sujeto y de sus actos y de sus determinaciones inmanentes, se da en él como cierta y no como dudosa (aunque precisamente a título, tan solo, de posibilidad). Tal es el nuevo giro de la reflexión sobre la duda acerca de algo mundano, *sin* que por ello el sujeto que reflexiona deje de estar, en algún modo, dudoso.

La autocerteza del sujeto dubitante se confirma en cada nueva reflexión, pero no más que *la duda.* Poner todo el acento en lo primero, dejando como en la sombra a lo segundo, es arbitrario y unilateral. Y en consecuencia, es menester decir que la certeza, connotada o refleja, del sujeto que duda no es, en verdad, una certeza omnímoda, *con el mismo derecho* con el que se afirma que tampoco es omnímoda la duda. O lo que es igual: la autocerteza del sujeto dubitante es la certeza de una conciencia inadecuada y, en definitiva, no absoluta, pues para ser absoluta y, por tanto, adecuada, la certeza ha de darse en un sujeto que, al no diferir realmente de su propia conciencia, esté libre de toda opacidad para sí mismo.

La duda únicamente es imposible en una conciencia pura, entendiendo por tal la que no radica como un acto —o, si se prefiere, como la propiedad de cierto tipo de actos— en un *subiectum* irreductible a la conciencia. El puro «eidos» de un sujeto dubitante no es la idea de una conciencia pura o absoluta, que tiene una absoluta autocerteza, sino la idea, tan solo, de un sujeto provisto de la capacidad de aparecerse en una forma siempre inadecuada, aunque también bastante para una inadecuada autocerteza. La simultaneidad de la certeza y la duda requiere un *tertium quid* que no consiste ni en la mera duda ni en la pura certeza, pero tampoco, claro está, en una amalgama, ni en un término medio. La síntesis formal de la certeza y la duda es cosa tan evidentemente imposible como la mediación formal entre las dos. Y, sin embargo, la simultaneidad de la certeza y la duda constituye una síntesis que, no pudiendo ser de índole formal, tiene que consistir, forzosamente, en ese modo de «unidad radical» que es la radicación en un mismo sujeto. (El abuso del adjetivo «radical» tanto en la literatura filosófica, como en el lenguaje ensayístico y en el común, ha hecho que se olvide u oscurezca la verdadera significación de esta palabra. Radical es, sobre todo y ante todo, lo pertinente o relativo a la raíz, no a la forma o a la plenitud de lo formal. Se comete, por tanto, un cierto equívoco al llamar radical, valga el ejemplo, a la completa identidad de las figuras de dos cuerpos distintos. Estas figuras se identifican totalmente según su ser formal, pero no en lo que toca a su raíz, pues no es idéntico el sujeto en que radican. Y por la misma causa es equívoco

también el afirmar que el peso y la figura de una cosa son radicalmente diferentes. No cabe duda de que son distintos por completo; pero como el sujeto en que radican es el mismo, son, pese a su formal diversidad, radicalmente idénticos; y el hecho de que esta afirmación suene muy dura confirma hasta qué punto se ha perdido el uso más riguroso del vocablo en cuestión.)

El sujeto que está cierto de que duda es justamente el punto en el que se enlazan la duda y la certeza. Él mismo no es ninguna de las dos, sino el sujeto idéntico de ambas, precisamente porque no es idéntico a ninguna, ni tampoco a la simultaneidad que hay entre ellas. De ahí que ni la autocerteza ni la autodubitación de este sujeto puedan ser absolutas y adecuadas, no solo porque se limitan mutuamente, sino porque el sujeto que las tiene no consiste en ninguna de las dos, ni en las dos juntas, ni siquiera tampoco en la conciencia que de sí mismo tiene como sujeto de ambas. Lo cual, en definitiva, significa que este sujeto es siempre trascendente a su propia conciencia. *El insalvable resto de opacidad que la subjetividad originaria opone a su reflexión es el índice, nunca eliminado, de un ser que no se agota en ser conciencia* y que, por ello, aunque tiene una auténtica certeza de sí propio y aunque cuente, también, con otras múltiples y distintas certezas, está *siempre sujeto* a la posibilidad de la duda y a la necesidad de no ser para sí mismo perfecta y absolutamente transparente.

## SEGUNDA PARTE
# EL TRASCENDER INTENCIONAL

## SECCIÓN PRIMERA
# LA INADECUACIÓN DE LA CONCIENCIA Y LA TRASCENDENTALIDAD DE LO REAL

## I. EL ÁMBITO TRASCENDENTAL DE LA CONCIENCIA

### 1. EL SER DE LA SUBJETIVIDAD EN LA REALIDAD

«Conciencia inadecuada» y «subjetividad que es más que su conciencia» son fórmulas rigurosamente equivalentes. Expresan un mismo hecho o, para hablar con más exactitud, una idéntica y sola necesidad esencial. Para un ser que no consiste en ser conciencia es imposible la conciencia adecuada. La subjetividad no trasparece íntegra a sí misma porque su propia esencia se lo impide, no por virtud de algún obstáculo sobreañadido. Ciertamente, es la subjetividad un ser que puede hacerse cargo de sí propio; pero, al no consistir en este hacerse cargo, no posee la capacidad de revelarse de una manera cabal. Es siempre, en uno de sus actos, algo que no consiste en ninguno de ellos ni en su suma, que como tal no es ningún acto de conciencia, sino un puro y simple *collectivum* de acontecimientos de esta clase y del cual lo que ante todo hay que decir es que, en vez de hacerse cargo de sí mismo, se manifiesta solo en otro acto, externo por fuerza a él. Ello no obstante, la inadecuación de la conciencia que la subjetividad tiene de sí no se reduce a la necesidad de una «suma mal hecha». Tal necesidad es evidente, pero es patentemente el resultado de algo que no tiene, por su forma, una significación cuantitativa: la imposibilidad de que sea adecuada la conciencia de un ser que no es conciencia; y ello hasta el punto de que el mismo acto por el que este ser se representa tal inadecuación es igualmente un acto de su propia conciencia inadecuada.

Ahora bien, la subjetividad que trasciende su propio aparecer se autotrasciende también al aprehender alguna realidad distinta de ella y de sus determinaciones inmanentes. Todo acto de autoconciencia inadecuada implica siempre, o como simultáneo o como previo, el hecho de la aprehensión de algo real distinto del sujeto, de sus actos y de sus requisitos subjetivos, y ello incluso en los casos en los que lo inmediatamente aprehendido no es más que una apariencia o un ser imaginativamente elaborado, o hasta un simple «ente de razón». La constitución de estos objetos remite, en definitiva, a la aprehensión de algún ente real que sirve de materia o de modelo. Aun

el puro ente de razón tiene que constituirse *ad instar entis* ante el propio sujeto que lo finge. Así, pues, todo acto de conciencia inadecuada (consectaria o refleja) exige siempre, de una manera más o menos próxima, según los casos, la conciencia de alguna realidad transubjetiva, variable según su contenido, pero idéntica siempre en lo que atañe tanto a su condición transubjetiva, cuanto a su valor de realidad. La idea misma de la subjetividad es el concepto de una realidad que se trasciende en su propio concepto de la realidad en general. Lo cual quiere decir no solo que la peculiar forma de ser de aquella es la de un ser efectivamente percibido como «un caso» de esta, sino también, y sobre todo, que ese ser no es posible, según la dimensión de su conciencia, sino en cuanto trasciende hacia la totalidad de lo real como real. Lo que insistentemente fue llamado en las primeras páginas de este estudio la «subjetividad empírica» (para significar así no lo que entiende, por ejemplo, Husserl cuando habla de la subjetividad mundana, sino la única forma de subjetividad, bien que acentuando su carácter de dada inadecuadamente *en* la experiencia) es un ser que se capta *sub specie entis,* conociendo bajo este mismo aspecto los objetos de sus propias vivencias originarias verdaderamente perceptivas y remitiéndose siempre a estos objetos en la constitución de la apariencia, de las síntesis de índole imaginaria y de los puros entes de razón.

Sin subjetividad no pueden darse ninguna de esas tres formas de constitución de los objetos, ni el hecho de la conciencia inadecuada del ser real que capta reduplicativamente realidades; pero a su vez, como sujeto activo de dicha constitución y como ser que trasciende hacia las realidades que esta implica, la subjetividad es imposible si no tiene el poder de captar lo real como real. Este poder es lo que constituye la esencia misma del «lógos», que antes de consistir en la aptitud, manifiesta en el hombre, para una discursividad internamente coherente, estriba en la capacidad de la aprehensión de lo real *ut sic.* El concepto del hombre como animal racional es, por ende, el concepto de *la* subjetividad —el del único modo de subjetividad posible—; de suerte que el animal irracional no es subjetividad, pues aunque tiene la capacidad de percibir, no carece tan solo de la de discurrir de una manera lógica, sino también, y fundamentalmente, de la de ser onto-lógico.

Justo por su carácter «onto-lógico», es decir, por ser una realidad capacitada para aprehender reduplicativamente realidades, la subjetividad puede hacerse presente la inadecuación de su conciencia como la de una conciencia inherentemente relativa a un sujeto e intencionalmente referida a algo distinto de este y de sus propias determinaciones. Se trata, pues, de una conciencia inadecuada, tanto a la subjetividad, como a la realidad transubjetiva que hace de término de su intención directa y primordial. Ni siquiera le cabe la posibilidad de la conciencia adecuada respecto de un puro y simple ente de razón. En la medida en que este es concebido a la manera del ente, la conciencia que la subjetividad tiene de él está afectada por la inadecuación que le conviene con relación a toda realidad. Y esta inadecuación con relación a toda realidad se explica, en definitiva, por no ser tal conciencia una conciencia absoluta, en la cual, en efecto, un ser tendría en primer lugar que consistir para poder captar íntegramente su propia realidad y la de cualquier ser en tanto que —también íntegramente— dependiente de ella. Un ser

que no es el mismo ser que lo conoce y que tampoco depende en sí mismo de él, se escapa a este de una forma inevitable, pues lo que no depende del ser que lo conoce tiene que consistir o bien en una realidad enteramente incausada, o bien en una realidad causada por otro ser, y así como la primera solo es adecuadamente cognoscible por sí misma —autoconciencia adecuada—, la segunda requiere, para ser conocida en todos sus aspectos, que se conozca de una manera cabal el modo mismo de su efectuación; lo cual, si es imposible para un agente de esta que no tenga conciencia, también lo es para el que no sea conciencia de una manera adecuada o absoluta.

De ahí que la subjetividad sea tan solo «aprehensiva» de realidades, pero no comprehensiva (según la fórmula que los teólogos reservan propiamente para Dios) de ninguna de ellas ni, por supuesto, de todas. En rigor, la comprehensión de todos y cada uno de los seres es simultánea de la de cualquier ser. Ningún ser es verdaderamente comprendido —conocido en toda su entidad— si no son igualmente comprehendidos todos los demás seres, pues solo de esta manera cabe a ciencia cierta conocer el puesto y la función de cada ser en el «conjunto de la realidad». Pero el hombre no puede referirse de este modo a la totalidad de lo real. Lo más que puede hacer es la ideación de la noción trascendental del ente, con la cual se refiere, de un modo simultáneo, a todo ser, actual o posible, pero sin que esta aprehensión generalísima le dé el conocimiento explícito y cabal de lo peculiar de cada uno y de las conexiones entre ellos.

En la noción trascendental del ente se halla, sin embargo, nada menos que la necesaria condición de la conciencia que la subjetividad tiene de sí. A la subjetividad no le es posible comprehenderse, pero puede, en cambio, aprehenderse como «una determinada realidad», y esto es en efecto lo que hace en todo acto de su autoconciencia. En cada uno de ellos, esa determinada realidad como la cual la subjetividad se aprehende es cognoscitivamente matizada por diversas notas peculiares que ocasionalmente delimitan la respectiva forma de la autoconciencia inadecuada. Todas ellas, no obstante, y también el núcleo común a los diversos actos de autoconciencia, se subsumen, de hecho y de derecho, en la noción más amplia de «la realidad en general», sin que esto quiera decir que en todos los casos haga falta una conciencia explícita y refleja de estar haciendo semejante subsunción. Por muy determinado que sea el modo en que la subjetividad se aprehende a sí misma, necesita siempre la noción de *la* realidad en general. La trascendentalidad de esta noción debe, por tanto, ser tomada aquí según un triple sentido. Ante todo, el concepto de la realidad en general es, por su contenido, el concepto de algo que sobrepasa cualquier *eidos* genérico (trascendental como condistinto de predicamental). En segundo lugar, es la noción de algo en cuyo *acto —conceptus formalis entis—* la subjetividad se trasciende a sí propia, abriéndose *obiective,* aunque de un modo indiscriminado o confuso, a todo lo real (trascendental como carácter de un acto intencionalmente trascendente hacia el máximo de universalidad). Por último, es también el concepto que constituye «la condición de posibilidad» de la conciencia —y, en general, de toda aprehensión— que la subjetividad puede tener (trascendental como un *a priori* necesario para todo posible conocimiento intelectivo cuyo sujeto propio es subjetividad).

De estos tres modos en que la idea de la realidad en general debe tomarse aquí como trascendental, es el primero el que hace de fundamento. Sin él, son imposibles los otros. Mas de aquí no se sigue que las dos acepciones derivadas carezcan de interés para una teoría de la estructura de la subjetividad; antes bien, estas dos acepciones, aunque posibles en virtud de la primera, contribuyen en una forma muy fecunda al establecimiento del sentido en que la subjetividad, siendo una determinada realidad, trasciende, ya en el hecho de su propia conciencia inadecuada, hacia la realidad en general. Pero ello mismo exige, para evitar equívocos, unas aclaraciones que deben comenzar determinando, con la mayor exactitud posible, la manera en que la trascendentalidad se contrapone, en la primera acepción, a toda modulación determinante de las categorías o modos esencialmente restrictos del ser de lo real.

## 2. EL CONCEPTO OBJETIVO DEL ENTE EN CUANTO ENTE

Trascendental, en el primer sentido, es lo que de suyo sobrepasa toda determinación de lo real, incluidas, por tanto, las determinaciones de índole genérica que, pese a su alto grado de abstracción, restringen el concepto de la realidad «en general». Esta última fórmula es equívoca. Puede dar a entender que la noción de la realidad es la de un género, algo así como la idea misma del género de los géneros. Tal interpretación no puede desecharse, simplemente, haciendo ver que es errónea. Desde luego, lo es; pero es también comprensible y hasta cierto punto necesaria o, al menos, conveniente, para un mejor esclarecimiento de la noción de la realidad en cuanto tal. Lo que lleva a pensar que la noción más amplia de la realidad constituye la idea del género de los géneros, que no es sino la *lógica de la pura abstracción,* cuyo dominio propio se circunscribe a las ideas prescindidas de las correspondientes diferencias entre sus «inferiores». Como en la razón objetiva de estos conceptos no se incluyen en acto las diferencias (actuales y posibles) de los inferiores o ejemplares que concretamente las realizan, o, dicho de otro modo, como de esas mismas diferencias no es objetivamente predicable lo que en tales conceptos se concibe, la abstracción pura de ellas es legítima, y no solo legítima, sino también perfectamente lógica, porque es lo que el *lógos* ha de hacer para alcanzar el denominador, esencialmente común, de varias realidades singulares.

No acontece lo mismo en los conceptos que no son perfectamente prescindibles de diferencias entre sus inferiores. Tal es el caso de la noción del ente y el de toda noción «trascendental» en el más clásico sentido de la palabra. Examinemos solo el primer caso, que es el que aquí sobre todo nos importa. Si nos dejamos llevar del hábito de la lógica de la pura abstracción, tendremos que pensar que la noción del ente en tanto que ente es, como idea suprema, la idea cuyo *ideatum* es tan solo el denominador común de todas las realidades y, por lo mismo, algo enteramente prescindido —por completo abstraído, en la más pura de las abstracciones— de toda diferencia: en suma, el género de los géneros, el «archigénero», algo tan formalmente lógico que se nos escapa de las manos y del entendimiento, quedándose en la condición de un puro espectro que en nada se parece a

la más modesta realidad. Por la vía ascendente de la pura abstracción, y pretendiendo escalarla por completo, habríamos llegado hasta una idea que nos plantea el problema del descenso: ¿Cómo cabe que esta idea superabstracta sea la de algo que se pueda atribuir a la *ratio contracta* de cualquier realidad determinada?

Nos encontramos, evidentemente, ante una pura imposibilidad. El concepto del «género de los géneros» es la noción de un puro ente de razón, es decir, cabalmente, el de lo opuesto a lo real en tanto que real. Y, sin embargo, ese mismo concepto tendría que ser el «límite ideal» de la pura abstracción por la que efectivamente se presentan nociones de realidades. ¿Cómo zanjar la cuestión? No cabe otro recurso que el que ya usara Aristóteles: negar que el ente sea un género, y negarlo en redondo, o sea, rechazando también esa circunflexión según la cual el ente fuese el género de todo posible género. Mas para que este recurso inevitable no sea un mero recurso, hace falta que en todo género se dé, bien que en una forma negativa, algo que sea imposible en la noción trascendental del ente. Ese algo es, para Aristóteles, la imposibilidad de atribuir el género a las diferencias, en oposición a lo que ocurre con el concepto del ente, ya que también las diferencias «son». Por tanto, una de dos: o se niega que haya realidades distintas, o las diferencias entre las realidades son, *en conjunto*, pensadas como algo que se contiene, de una manera actual, aunque bajo cierta confusión, en la noción de lo real como real. Y a esto es a lo que la Escuela, determinando las intuiciones de Aristóteles, viene en definitiva a parar.

¿Cómo entender una conclusión tan diferente de la teoría de los conceptos prescindidos? A primera vista, hay aquí una patente falta de coherencia con principios sentados de antemano. La concepción trascendental del ente como algo que incluye en acto a toda realidad, siquiera sea *sub quadam confusione,* ¿no es puro nominalismo? Por otra parte, resulta que a la lógica de la pura abstracción se la reemplaza por una presunta «lógica de la confusión», con lo que nada se gana. Y, finalmente, parece que hay que admitir como *dos* lógicas, una «categorial» y otra «trascendental». Examinemos, no obstante, más de cerca, este triple reparo.

En primer lugar, la concepción del ente como algo que incluye en acto a toda realidad no es nominalista, porque el objeto de la idea del ente en cuanto ente no consiste en la simple colección de todos y cada uno de los entes, sino en el denominador analógica o proporcionalmente común a toda realidad, que no prescinde de ninguna diferencia, pero tampoco las explica o expone. Con la noción del ente se apunta, pues, a toda la realidad, al conjunto de todas las realidades, en tanto que, aunque distintas, todas ellas coinciden en la razón común de realidad. En segundo lugar, la «confusión» de los inferiores del concepto del ente se reduce a la no-explicación, al modo indiscriminado en que todos ellos son objeto de este mismo concepto como concepto «masivo» de la totalidad de los seres. Por último, no va completamente fuera de camino la distinción entre una lógica categorial y otra trascendental, siempre que no haya que entenderlas como contradictorias entre sí. La lógica categorial es la de la pura abstracción, la de los conceptos plenamente prescindibles. En cambio, la lógica trascendental es la lógica de los conceptos trascendentales, la de la abstracción imperfecta. Esta abstracción es imperfecta

necesariamente, porque las distintas realidades masivamente aprehendidas en el concepto trascendental, aunque confusas en esta aprehensión, se incluyen todas en el objeto de la misma. Tan lógica es, por tanto, la incompleta abstracción de lo no por entero prescindible de sus inferiores o ejemplares, como la abstracción pura y perfecta de lo que puede ser completamente aislado en un concepto. (Más que dos lógicas, lo que hay, de esta suerte, es una, con *dos ramas* distintas, una lógica «analógicamente» idéntica en su dualidad, y ambas ramas, aunque exigen, de uno u otro modo, la abstracción, continúan basándose en la realidad, que constituye su punto de partida.)

### 3. La ideación formal de la entidad

Trascendental es, en segundo término, el carácter de un acto intencionalmente trascendente hacia la totalidad de lo real: *conceptus formalis entis*. No se trata de una pluralidad o conjunto de actos, sino de un acto que, aunque puede repetirse, es siempre indivisiblemente uno y cuyo objeto consiste en lo trascendental en la primera acepción. Por virtud de este acto, la subjetividad se trasciende a sí misma, actualizándose unitaria y simplemente, aunque también confusa e inadecuadamente, como aprehensiva de lo real en tanto que real. No puede ser mayor la distancia que media entre los polos de esta actualización. El polo subjetivo, originario, lo constituye una determinada realidad: la subjetividad que se actualiza. El polo objetivamente terminal lo es, en cambio, toda la realidad: la totalidad de lo real como real. Mas, por lo mismo, el primero queda subsumido en el segundo. El acto en el que la subjetividad se actualiza como aprehensiva del ente en su absoluta universalidad consiste, así, en el hecho por el que *un ser* se abre a *todo el ser*.

Es difícil saber qué descripción expresa mejor el hecho, si la que lo muestra como el acto en el que la totalidad de lo real es aprehendida por una realidad determinada, que de este modo se actualiza a sí misma, o la que lo presenta como el hecho por el que una determinada realidad se subsume *obiective* en el todo al que realmente pertenece. Las dos descripciones valen, en la medida en que no se fuerce su sentido y en que ambas sean tomadas como perfectamente equivalentes. Pero esto exige una doble advertencia.

En primer lugar, lo único que queda actualizado, de una manera física o natural (según la acepción más clásica de estos sinónimos) en la aprehensión de la totalidad de lo real es la propia subjetividad aprehensiva, el sujeto de una tal captación, como sujeto que, por no consistir en este acto —sino tan solo, hablando esencialmente, en el ser dotado del poder de llegar a ejercerlo— cumple, cuando en efecto lo ejerce, una posibilidad connatural a su ser. El resto de lo real no es alcanzado por el efectivo cumplimiento de tal posibilidad, el cual queda, por tanto y pese a su trascendencia intencional, como un hecho inmanentemente subjetivo en la plenitud de su dimensión física. Si a esta advertencia se la quiere limitar a la exigencia de un puro y simple «realismo», se hará muy bien, con la única salvedad de no pensar aquí en un «realismo que exige», sino más bien en un «realismo exigido», postulado por la sola validez de los datos patentes en la

reflexión sobre la forma en que la subjetividad se abre *obiective* a la totalidad de lo real. Por otra parte, también hay que añadir que la inmanencia física del acto a su propio sujeto no se opone, de suyo, a que en su génesis este acto venga condicionado por algo transubjetivo, respecto de lo cual la subjetividad esté también abierta de una manera física, en calidad de sujeto susceptivo, por su carácter reiforme, de determinaciones congruentes con esta misma índole.

En segundo lugar, el acto en el que la subjetividad se subsume *obiective* en la totalidad de lo real no constituye temáticamente una regresión del sujeto a sí mismo, acompañada de una inclusión, igualmente temática, del acto y del sujeto en la totalidad aprehendida. Si hubiera que entenderlo de este modo, sería preciso decir que no existe; y, aun prescindiendo de ello, habría que señalar que esa doble y temática subsunción no es necesaria ni para la dimensión más actual y explícita de la autoconciencia, ni para la índole intencionalmente trascendente del acto en el que consiste el concepto formal de la realidad en general.

Pero todavía importa más una tercera advertencia. El concepto formal del ente *ut sic* no es el único acto en el que la subjetividad se trasciende, como tampoco lo trascendental en la primera acepción es el único objeto que la subjetividad puede captar de un modo intelectivo. Todo acto de aprehensión intelectiva cuyo objeto consiste en una determinada realidad —determinada ya sea solo genérica, ya específicamente, o incluso en su singularidad incanjeable, presente en la conversión a una materia sensible— y en donde el término de la intención no se reduzca a nada subjetivo, es evidentemente un acto en el que la subjetividad se trasciende a sí misma (en general, toda vivencia originaria verdaderamente perceptiva se encuentra en el mismo caso, y lo único que importa ahora observar es que estos hechos de percepción originaria no se dan en la subjetividad como actualizaciones exclusivamente sensoriales y que, por otra parte, son, según su *sentido,* y tal como ya se probó, indispensables para la posibilidad de las vivencias originarias inauténticamente perceptivas). Pero todos los actos en que la subjetividad se autotrasciende refiriéndose a alguna determinada realidad que no es formal ni reductivamente subjetiva, implican la noción trascendental del ente en tanto que ente. Los objetos de todos estos actos son determinaciones, contracciones, del ente como *ratio communissima,* siempre dada en cualquier objeto aprehendido por la subjetividad inteligente en acto.

La índole de esa *ratio communissima* queda aclarada por la metafísica (o, lo que a los efectos es lo mismo, por la lógica de los trascendentales) como analógica o proporcional, no como unívoca, ya que trasciende toda posible determinación genérica y aun toda diferencia, sin dejar de incluirlas actualmente como fundidas en una unidad trascendental. Mas esto que la metafísica hace ver, y en lo cual el lógico repara al ponerse al nivel de las nociones trascendentales, no hace falta que quede manifiesto para que en todos los casos la noción del ente sea la de un *primum cognitum* en cualquier aprehensión intelectiva. Lo que primariamente se aprehende, y sin lo cual ninguna aprehensión sería posible, tiene realmente *en sí* la índole de lo analógico o proporcional; pero esta índole no es a su vez captada sino por el lógico o el metafísico. Tal como ese *primum cognitum* se ofrece,

independientemente de la reflexión metafísica o lógica, no es otra cosa que el ente en cuanto dado en alguna concreta realidad sensible: es decir, un concepto, el más amplio, vigente en un *perceptum,* y vigente, en la aprehensión intelectiva, como el predicado más amplio y, por lo mismo, también el más confuso, bajo el cual lo percibido se concibe; de modo que tan cierto es que los hechos de la percepción originaria no se dan en la subjetividad en calidad de actualizaciones meramente sensoriales, como a la inversa, que todo acto de aprehensión intelectiva, aunque incluye y supone la noción comunísima del ente, no se da primariamente y por sí, sino en tanto que esta noción es la de algo que se nos aparece en alguna determinada realidad sensorialmente ofrecida. Tal es la consecuencia inevitable de que el «objeto formal propio» del entendimiento de una entidad reiforme sea, para decirlo con la Escuela, el *ens concretum quidditati sensibili.*

### 4. La idea de la realidad como condición *a priori* de posibilidad de la conciencia subjetiva

De lo dicho en los apartados anteriores se infiere la manera en que el concepto de lo real como real es, según un tercer sentido, «trascendental» como condición *a priori* de la posibilidad de la conciencia y de toda aprehensión intelectiva, propia de la subjetividad. Tal *a priori* no se reduce a un valor exclusivamente subjetivo y con el cual la subjetividad configura u organiza la materia de sus representaciones sensibles. La noción de lo real como real constituye un *a priori material,* en tanto que es la noción de lo que, contraído en cada caso a unas determinaciones peculiares, pertenece de suyo a lo captado y no tan solo a la manera de aprehenderlo. Por supuesto, aquí nos referimos a las nociones y los conocimientos que de un modo más propio lo son. En la ficción de un mero *ens rationis,* la razón de lo real como real solamente está dada como la de aquello a lo cual se opone lo fingido y de lo que, en cierto modo, se beneficia la constitución objetiva de lo irreal. La posibilidad de tomar por real lo que no es más que un puro ente de razón no justifica que se considere a la idea de lo real como la de una forma meramente subjetiva, pues si esa fuese la índole de lo real no sería posible, sino necesario, aplicarla a todo ente de razón y justo como expresiva de la índole de este. Es decir: no sería posible que el ente de razón apareciese como puro ente de razón.

Sin embargo, el carácter apriorístico que la noción de lo real posee no consiste en la absoluta independencia respecto de toda experiencia sensorial. El *ens concretum quidditati sensibili* es, además de algo que se da en una entidad sensorialmente captada (aunque captada no solo sensorialmente), también algo abstraído, si bien de un modo imperfecto, del contenido de la percepción sensible y que, por tanto, supone el hecho de esta. No es ningún dato de ella, ninguna concreta determinación que, como tal, excluyese a las otras, sino algo que pertenece a todas y que, por lo mismo, cualquiera que sea el modo en que la subjetividad deba actuar para llegar a captarlo, exige el estar en acto de alguna percepción. En este sentido, pues, no es la idea de lo real como real la de algo absolutamente independiente de la totalidad de los hechos perceptivos; pero es a la vez

un *a priori* respecto de toda determinación intelectiva de cualquier realidad, o sea, una necesaria condición de la posibilidad de tales determinaciones como determinaciones del objeto de cualquier aprehensión intelectual que la subjetividad puede ejercer.

Aun encontrada en lo sensorialmente percibido, la realidad de lo sensible no es, como realidad, algo sensible, sino lo primero inteligible y, de este modo, la condición de la posibilidad de toda determinación intelectiva. En cuanto tal condición, la idea de la realidad es evidentemente un requisito lógico, en el sentido de algo sin lo cual el *lógos* no es posible; pero esto significa propiamente que a su vez el *lógos* no es posible sino como *lógos* de la realidad, como aprehensivo de algo que no se reduce a él y que se encuentra en todo objeto inteligible a título de constitutivo de lo que es en sí mismo lo que se aparece (o bien de aquello a lo cual este se asemeja, o por lo cual pudiera ser tomado).

La condición de la posibilidad de toda determinación intelectiva es, pues, trascendental, no solo porque trasciende de toda determinación de lo real, sino porque la misma subjetividad se trasciende a sí propia al aprehenderla, es decir, porque la subjetividad no está ante ella como ante un mero requisito lógico, sino como ante algo que, objetivamente, la sobrepasa y subsume. Nada, pues, más opuesto a la interpretación dada por Kant a los trascendentales de la Escuela. Al entender estos trascendentales como «exigencias y criterios lógicos de todo conocimiento de las cosas», Kant es indudablemente consecuente con su propia doctrina, pero no solo deforma lo que pretende explicar, sino que deja fuera de consideración una idea de superlativa importancia para la teoría del *«lógos* subjetivo»: la idea de unos predicados comunes a todas las realidades, predicados que constituyen, de este modo, un verdadero *a priori* material, aplicable también a la subjetividad que lo requiere, y expresivo, por tanto, de la *honda comunidad* que hay entre ella y cualquier otro ser. No solo no es verdad que «los antiguos» —como Kant los llama— usaran los predicados trascendentales «en su significación formal, como pertenecientes a la exigencia lógica respecto a todo conocimiento», sino que tampoco es cierto que «por descuido» hacían de esos criterios del pensar «propiedades de las cosas en sí mismas», pues desde luego consideraban a dichos predicados como algo perteneciente a las cosas mismas, pero no por descuido y tras haberlos tomado como simples criterios del pensar, sino, al contrario, en lógica coherencia con el hecho de no considerarlos como requisitos meramente lógicos.

Lo mismo que lo categorial o predicamental, era para «los antiguos» lo trascendental algo perteneciente a las cosas, sino que con un radio de significación ilimitado. Para ellos, eran trascendentales los conceptos de todo lo que conviene a cualquier ser, y si tales *rationes communissimae* afectaban también a todo conocimiento, esto era posible, simplemente, porque a su vez el conocer es ser. *No es que aplicasen a las cosas en sí mismas las exigencias puramente formales del conocimiento, sino que también aplicaban al conocimiento los predicados trascendentales de las cosas,* y entre ellos, muy en primer lugar, el predicado de la realidad o la entidad, que por supuesto era también atribuido a cualquier *sujeto cognoscente.* Nada de lo cual significaba que se ignorasen o desatendiesen las diferencias entre las mismas cosas, o las que median entre todas ellas, el acto de conocerlas y la realidad del sujeto que las conoce. Los predicados

trascendentales eran, en una palabra, concebidos como los enteramente universales, según la universalidad no restringida de lo analógica o proporcionalmente común a todo ser.

# II. LA AUTOCONCIENCIA FUNDADA

## 1. EL NEXO ENTRE LA AUTOCONCIENCIA INADECUADA Y LA TRASCENDENCIA INTENCIONAL A LO REAL

A través de las precedentes consideraciones acerca de la trascendentalidad de lo real y especialmente en torno a la condición de la posibilidad de toda determinación intelectiva, ha quedado pendiente una pregunta que importa responder para el mejor esclarecimiento de la índole, necesariamente inadecuada, de la conciencia que la subjetividad tiene de sí. Pues una cosa es que, por su índole «onto-lógica», pueda la subjetividad hacerse cargo de la inadecuación de su conciencia (tanto en su dimensión autoaprehensiva, cuanto en su carácter perceptivo de realidades distintas de la suya) y otra que el *nexo* entre estas dos dimensiones de la posibilidad de su conciencia se manifieste como necesario en la forma de una estructura indivisible.

Que la idea de lo real como real sea condición de la posibilidad de toda determinación intelectiva es indudablemente indicativo de un trascender de la subjetividad hacia algo que la rebasa en toda actualización de su capacidad de aprehender, incluso en aquellos casos en que lo intencionalmente actualizado es, de un modo temático, el ser de la subjetividad. Darse cuenta de sí, aprehenderse a sí misma la subjetividad como el sujeto activo de sus actos, es siempre, bajo las más diversas modalidades, presentarse a sí propia como *una* realidad, subsumirse de hecho en el objeto de la noción de *lo* real como real. Ya se ha indicado antes que no hace falta una conciencia explícita —ni mucho menos, filosóficamente esclarecida— de estar haciendo semejante subsunción. Pero no se trata de esto solamente. Acontece también que, al trascender intencionalmente a lo real, y sea cualquiera la determinada realidad de la que se hace cargo, la subjetividad se aparece a sí misma parcialmente, y solo parcialmente. *La condición de la posibilidad de toda determinación intelectiva es, en la subjetividad, condición de la posibilidad de la autoconciencia como conciencia siempre inadecuada a su sujeto.* Pues bien, ¿es necesario el nexo entre la autoconciencia inadecuada y la trascendencia intencional a lo real? O más exactamente: *¿es necesario que se dé esta trascendencia para que se dé la autoconciencia inadecuada?*

Obsérvese que el problema planteado no es el de si toda autoconciencia requiere la trascendencia intencional a lo real, sino el de si esta trascendencia es necesaria para la autoconciencia inadecuada en tanto que inadecuada. ¿Cuál es, por ende, la índole del nexo entre ambas dimensiones de la conciencia *de* la subjetividad? ¿Es realmente un nexo necesario?

La autoconciencia de una subjetividad que no es conciencia constituye, por decirlo en

términos kantianos, un efectivo *intuitus derivatus*. En sí misma, la subjetividad es solamente *autoconciencia posible*. El problema, tal como aquí lo planteamos, queda, sin duda, fuera del repertorio de las cuestiones típicamente kantianas; y no hace falta probar que lo que se pretende es acoger una fórmula que el propio Kant no aplica, de una manera expresa, a la autoconciencia de la subjetividad, ni en general a ninguna autoconciencia. En su propio contexto, la fórmula kantiana se refiere tan solo a la intuición de índole sensible. Prescindiendo de entrar en el examen de algunos de los aspectos de la distinción kantiana entre el conocimiento sensible y el intelectual, y habida cuenta de que tal distinción no afecta a lo esencial de nuestro asunto, lo que importa es la idea de un *intuitus derivatus* como contrapuesta a la de un *intuitus originarius*. Finalmente, también hay que subrayar que el concepto mismo de intuición ha de tomarse con un alcance muy amplio, equivalente al de captación o aprehensión, sin ningún añadido que remita a formas peculiares de conciencia ni a hechos de significación «extraordinaria» o de alcance «profundo». Si cabe hablar, por ejemplo, de una intuición sensible, ello se debe a que por intuición se entiende, lisa y llanamente, la aprehensión de algo dado, sea cualquiera el alcance y la genealogía de este mismo aprehender.

Aunque Kant no atribuye al hecho de considerar toda intuición sensible como derivada ningún valor de prueba para la estética trascendental, no es menos cierto que refiere ese carácter derivado a la índole de algo «dependiente» según su propia existencia y según su *intuición*. Lo último es lo que realmente nos importa para una aclaración del nexo entre la autoconciencia inadecuada y la trascendencia intencional a lo real, propias de la subjetividad consciente en acto. La subjetividad —habíamos visto— es en sí misma, solo, autoconciencia posible, posibilidad de autoconciencia. Ningún acto efectivo de la posibilidad de autoconciencia se identifica con la subjetividad. ¿Qué es, pues, necesario para que esta llegue a actualizar su simple posibilidad de autoconciencia, siquiera sea en una forma inadecuada?

Hay ya en la propia subjetividad la *aptitud radical* de hacerse cargo de sí. Esta aptitud constituye a la subjetividad esencialmente; de modo que sin ella no sería lo que es. Pero la simple y sola aptitud radical de hacerse cargo de sí no es el *intuitus* formal en que consiste el acto de autoconciencia. Como fundado en una capacidad constitutiva de la subjetividad, este acto es esencialmente derivado de la estructura de su propio sujeto, pero lo es tan solo en el sentido de que *supone* esta misma estructura, o sea, de que sin ella no podría realizarse. Mas como acto y aptitud son realidades formalmente distintas, no basta que la subjetividad tenga de suyo la última para que quede de hecho actualizada por la propia y efectiva autoconciencia. Hace falta algo más. ¿Qué es este algo? O lo que es igual: *¿por qué otra razón es derivada la intuición en que estriba la autoconciencia de la subjetividad?*

La distinción entre la autoconciencia refleja y la meramente concomitante no resuelve por completo la cuestión, ni va siquiera al fondo de la misma. Sin duda, la autoconciencia refleja es derivada porque tiene como requisito indispensable la autoconciencia concomitante de un acto de intencionalidad objetiva directa, es decir, una vivencia originaria, no reflexiva a su vez. Esencial a toda vivencia reflexiva es, en efecto, el remitir

a alguna vivencia originaria, sin que la posibilidad de iteración de los propios actos reflexivos haga otra cosa que confirmar el hecho fundamental de las vivencias de intención directa, de las cuales es concomitante una autoconciencia originaria de índole completamente irreductible a la de la captación de lo objetivo. Esta primera y fundamental modalidad de autoconciencia, además de no ser, en modo alguno, adecuada, tampoco tiene verdadera semejanza con la dualidad sujeto-objeto, que reaparece, bien que en forma *sui generis,* en la objetivación, todo lo inadecuada y parcial que se quiera, de la subjetividad que expresamente gira sobre sí. Por más que la subjetividad no devenga nunca objeto cabalmente en ninguno de sus actos reflexivos, la forma misma de la reflexión es la de la dualidad sujeto-objeto, a diferencia de lo que sucede en la autoconciencia consectaria de los actos de intencionalidad directa y que acompaña también a los hechos de reflexión. Esta simple autoconciencia consectaria es, en rigor, no solo la más frecuente, sino también la más primaria forma de la presencia de la subjetividad a sí misma. Lo inmediato en la subjetividad no es tomarse por tema o por objeto, sino ocuparse con algo transubjetivo y, de esta suerte, connotarse a sí propia. Pero tampoco es la autoconciencia concomitante, de una manera absoluta, un verdadero *intuitus originarius.* Originaria relativamente a la autoconciencia reflexiva, depende, sin embargo, *de lo mismo que determina a la subjetividad en su intención directa.*

La autoconciencia de la subjetividad es, a su vez, *intuitus derivatus* incluso ya en el modo consectario según el cual se da primariamente en cualquier acto de intención directa. Y lo es en la medida en que todo acto de esta índole se deriva o resulta, últimamente, del influjo que ejerce sobre la subjetividad la realidad intencional y temáticamente aprehendida. *Toda autoconciencia inadecuada es, pues, en resolución, autoconciencia derivada o provocada,* y ello porque los mismos actos de la intención directa u objetiva, de los que es consectaria la más idónea y primitiva forma de autoconciencia, tampoco son, de una manera absoluta, originarios, sino entitativamente derivados, provocados, en la respectiva subjetividad.

La afinidad con la manera kantiana de concebir las intuiciones sensibles se hace patente en lo que toca a la índole derivada del modo de conocer propio de un ser constitutivamente «dependiente» según la posibilidad de su intuición: una intuición que, para decirlo con Kant, «solamente es posible en tanto que la facultad de representación del sujeto es afectada por el objeto». Es evidente que Kant no se refiere con ello a la autoconciencia de la subjetividad. De lo que trata es únicamente de la intuición sensible, cuya índole derivada determina en el modo que se acaba de ver. Pero el hecho de que este tipo de intuición sea concebido por Kant como el que corresponde a una subjetividad *afectada por el objeto* tiene un cierto valor, aunque equívoco, para el problema que estamos examinando. La autoconciencia de la subjetividad es algo que depende, siendo ella misma *intuitus,* de una intuición que es también, por su parte, derivada, y derivada justamente del influjo de lo que la subjetividad primariamente capta en una forma temática y directa. ¿Corresponde ese influjo a la idea kantiana de la afección de la subjetividad por el objeto?

Decir tal cosa sería mucho decir, y no tan solo porque la noción de la causalidad queda

en Kant reducida a una exclusiva aplicación a los fenómenos, sino sobre todo porque la afección de la subjetividad por el objeto está mediatizada por las «formas» que la subjetividad misma interpone entre ella y las cosas. Si una tal afección debe pensarse en términos de causalidad estrictamente dicha, habría que pensar también que Kant apela, de hecho, a unas «causas ocultas»: la realidad, puramente pensable, de las cosas en sí, que por tanto nunca serían captadas con el sentido propio de la intuición.

Naturalmente, no se trata de oponer a la doctrina kantiana lo que aquí mismo se ha negado antes: la percepción de la concreta manera en que la subjetividad es etiológicamente afectada por algo distinto de ella. Pero hay que retener el hecho, ya examinado, de las vivencias del objeto-causa de la percepción. Tales vivencias tienen en sí propias un sentido etiológico innegable. Se las vive en el modo de una explicación (de índole empírica) de su facticidad, en tanto que dependientes del objeto al que ellas mismas apuntan. Incluso las percepciones que no tienen este sentido etiológico inmanente, quedan interpretadas, cuando la experiencia nos instruye sobre la realidad de la «mediación corpórea», como dependientes del influjo de sus objetos sobre la subjetividad a la cual pertenecen. En ningún caso se trata de «pensar» en la eficacia de unas causas ocultas. El coeficiente activo y transubjetivo de la percepción se manifiesta en esta a título de objeto. Es el mismo objeto percibido lo que resulta vivido —o, en su caso, pensado, pero sobre la base de un fundamento empírico— como causa del acto de aprehenderlo.

Resulta, así, que la intuición sensible de la que es consectaria la autoconciencia inicial de la subjetividad, constituye la réplica, formalmente intendente, a la intención activa, de índole causal, que algo ejecuta sobre un sujeto apto para la conciencia. Hay, pues, un doble hecho de intención, o también una doble trascendencia. «Primero», el objeto-causa de la intuición intende, o trasciende de sí, en un sentido meramente causal, hacia la subjetividad, determinándola al acto de percibirlo. Sin esta previa «intentio» *puramente efectiva* (un trascender según el modo en que la causa se dilata hacia el ser que recibe su efecto), no puede darse la «segunda» trascendencia, la de la «intentio» *propiamente formal* y de índole objetiva, por la cual se define la intuición. Según su génesis, la intuición supone una fase previa, en la cual la subjetividad queda determinada por la eficacia de una realidad transubjetiva: la que hace de objeto, y no de causa oculta, de la intuición misma. De esta suerte, el *intuitus* de índole sensible es un acontecimiento derivado, posible únicamente en un sujeto capaz de conocer, pero provisto de una estructura «reiforme», según la cual le pueden afectar las determinaciones resultantes de la acción de las cosas.

El único sentido inteligible que se puede adscribir al concepto de una intuición derivada que tiene por objeto algo sensorialmente percibido es el sentido de una aprehensión etiológicamente fundada en la determinación del sujeto intuyente por el objeto que se le manifiesta. Y el hecho de que el objeto etiológicamente determinante de la intuición no sea en todos los casos vivido, de una manera espontánea, como objeto-causa de la misma, solo autoriza a decir que la índole derivada o provocada de la intuición sensible no se manifiesta «de ordinario» ante la subjetividad que reflexiona, sino únicamente

cuando esta hace el análisis del hecho, y de la posibilidad para ella, de una tal intuición. La idealidad de la relación entre el objeto captado y su sujeto no se opone al análisis «genealógico» de las condiciones físicas de la intuición sensorial. Tan cierto como que la relación ideal y la causal difieren esencialmente, es que las dos convienen, aunque en planos distintos, a una subjetividad de carácter reiforme, que no es pura conciencia ni mera cosa.

Así, pues, la intuición sensorial que se deriva de una previa acción física de lo intuido sobre el ser que lo capta es la forma original de trascenderse de un sujeto reiforme al que le es dada, como condición de la posibilidad de su autoconciencia, la idea de lo real como real. El nexo entre una tal autoconciencia y la trascendencia intencional a lo real tiene, en suma, un carácter necesario, porque es imposible que la subjetividad se haga cargo de sí como una realidad sin estar a la vez actualizada por la aprehensión de un ser sensorialmente intuido. Por virtud de su índole reiforme, la subjetividad es de suyo, solamente, autoconciencia posible, y sujeto también solo posible de un trascender intencional a lo real. Lo que la actualiza en un sentido es lo mismo que, también de una manera actual, la determina en el otro; de suerte que la autoconciencia consectaria de la intuición sensible resulta, en definitiva, *algo tan derivado como esta misma intuición.*

## 2. Comparación con la conciencia absoluta

Si ahora se considera en su conjunto lo que se lleva dicho, todo el razonamiento se nos muestra pendiente de la validez del punto de partida: la inadecuación de la conciencia de una subjetividad que no es conciencia. Porque no es su propio aparecerse o, respectivamente, por no agotarse en ser el polo funcional de su misma aprehensión, la subjetividad solo puede hacerse cargo de sí propia en tanto que se hace cargo de otra realidad distinta de ella: la que provoca o estimula una intuición con la cual se realiza, de un modo concomitante, el hecho de la autoconciencia inadecuada.

Todo acto de reflexión es secundario. La teoría de la conciencia inadecuada no puede basarse en ellos, ni tomarlos tampoco a título de arquetipo de la actualización de la conciencia. Si de hecho ocurre que frecuentemente se procede como si la reflexión pudiera darse de un modo subsistente, o bien como si fuera la más idónea modalidad de la autoconciencia, ello se explica por un olvido comprensible: el de la inadecuación de la presencia que la subjetividad tiene de sí. En rigor, toda conciencia es tautológica, y lo es esencialmente; de suerte que cualquiera de sus actos constituye, de hecho, una reflexión, en el sentido de una cierta autoconciencia. Sin embargo, esta reflexión constitutiva de la misma conciencia no es lo que, específica y propiamente hablando, se llama reflexión como modalidad de un cierto tipo de hechos de la subjetividad que se actualiza en su propio aprehenderse. La reflexividad que ciertos actos de conciencia tienen, por oposición a otros actos que también son de conciencia, requiere que su sujeto no consista en su darse a sí mismo y que, por ende, su propia aparición sea siempre inadecuada o incompleta. Recíprocamente, una conciencia inadecuada es la que de sí tiene un sujeto

cuyo modo inicial de presentarse es solo concomitante o consectario de la intuición de alguna realidad distinta de él.

Aunque toda conciencia es tautológica, la que conviene a la subjetividad no se define, de una manera exclusiva, por una nuda y simple autorrelación. El modo en que es tautológica es aquel que se enlaza con una «heterología» condicionante y, como tal, naturalmente previa, aunque cronológicamente simultánea. Se trata, pues, de una tautología fundada, derivada, en su carácter de acto. A fuer de tal, resulta por completo irreductible no solamente a la incondicionada identidad de un ser consigo mismo, sino también a la perfecta auto-aprehensión de un ser incondicionado en su conciencia. La subjetividad es necesariamente «mundana» porque la tautología que le conviene se complica con la heterología que la funda, o sea, con la objetiva trascendencia de cuyo término es siempre concomitante (incluso en las reflexiones de más alto nivel). Y como quiera que esa trascendencia exige una intuición sensible de alguna realidad transubjetiva, *el carácter mundano de la subjetividad se define también como el de un ser cuya logicidad se enlaza radicalmente con su naturaleza sensitiva.* (Lo que ello quiere decir no es que esta naturaleza sensitiva deba darse también para toda conciencia dependiente, sino tan solo que *la autoconciencia de la subjetividad es la de un ser que se connota a sí propio al trascender hacia una realidad sensorialmente dada, a la vez que intelectivamente aprehendida en tanto que realidad.)*

A diferencia de una conciencia absoluta, siempre en acto, la autoconciencia de la subjetividad se verifica como la actualización de una aptitud que está condicionada doblemente: primero, de una manera remota, por la recepción de la eficacia de algún agente físico, al cual la subjetividad es susceptible por virtud de su índole reiforme; segundo, y de una manera inmediata, por un acontecimiento inverso al anterior: el acto de la trascendencia intencional hacia algo real sensorialmente captado. En esta trascendencia intencional consiste primariamente la *réplica subjetiva* a la eficacia del agente físico. Provocada por él, la subjetividad sale a su encuentro, lo aprehende, lo enfrenta, haciéndolo para sí *obiectum* y, de este modo, se connota a sí propia en la «objetivación» del ser que la determina.

Condicionada por su trascendencia intencional, la subjetividad se hace presente a sí misma de una manera en cierto modo inversa a la única que cabe concebir para la conciencia absoluta. Primordialmente, esta es pura y esencial «autofanía», y solo de una manera secundaria conciencia de algo distinto. Lo que ella no es, se lo hace también presente en su adecuada o comprehensiva autoconciencia. Su *intuitus* no posee carácter derivado; antes bien, es radicalmente original, y además fundante, originario, para cualquier otro ser. De lo contrario, no sería en verdad la conciencia «absoluta». Ahora bien; esta misma índole absoluta resulta por entero incompatible con toda trascendencia intencional realmente distinta de la autocomprehensión. El conocimiento de sí propia y el de algo distinto de ella no pueden, en efecto, limitarse, en la conciencia absoluta, a la unidad de una estructura indivisible.

No hay posibilidad alguna de estructura en un ser absoluto. Por consiguiente, solo *por comparación* con lo que ocurre en la subjetividad tiene sentido decir que en la conciencia

absoluta el conocimiento de lo otro se funda en el de sí mismo. Esta forma de hablar procede, ciertamente, de la manera humana de concebir, que en definitiva corresponde a la «estructura» de la subjetividad. Ello no obstante, tiene también un valor para la intelección de lo que hasta cierto punto concebimos como conciencia absoluta. Y este valor radica en que tampoco es lícito pensar que el nexo entre esa conciencia y cualquier otro ser es el que existe entre dos entidades de idéntico nivel o jerarquía. Aunque la trascendencia intencional no es realmente distinta de la autocomprehensión de la conciencia absoluta, el «objeto» de aquella no solo difiere de esta, sino que se funda en ella misma. Su ser es un ser fundado, tanto en lo que concierne a la posibilidad pura de ser, cuanto (si ese es el caso) en lo que toca a la respectiva actualidad. Naturalmente, ello implica una *potentia activa* de la conciencia absoluta, de suerte que esta sea, respecto de cualquier otra entidad, lo que Kant llama un *intuitus originarius.* Mas ante todo, y en razón simplemente de la posibilidad, cualquier ser que difiera de la conciencía absoluta se fundamenta en esta como en aquello que se lo hace presente; lo que a su vez no es *posible* sino en tanto que ya en el mismo acto de su autocomprehensión la conciencia absoluta se manifiesta a sí propia como algo *posible de imitar o de participar* según el modo por el que respectivamente se define cada una de las entidades que ella funda. Así pues, lo que podría llamarse la constitución objetiva de la posibilidad de todas estas diversas entidades no es, desde luego, propiamente un «éxtasis» de la conciencia absoluta, ni tampoco una serie de actos intencionales, sino un único acto, rigurosamente coincidente con la inmanencia pura de lo absoluto; un acto para el que vale la fórmula de Dionisio *«distincta indistincte» (De divino nominib.,* cap. VII), pero que es, sin embargo, el conocimiento de algo que *a parte rei* se distingue de la entidad de la conciencia absoluta y que a la vez se fundamenta en ella en tanto que la imita o participa.

## 3. EL CARÁCTER MERAMENTE CONSECTARIO DEL CUMPLIMIENTO DE LA TRASCENDENCIA INTENCIONAL

En la trascendencia intencional naturalmente previa a la conciencia que la subjetividad tiene de sí, la índole del *obiectum* no depende de la del ser que al percibirlo se connota. El objeto se ofrece a la subjetividad como un efectivo «en sí» que, lejos de estar fundado en el ser que lo capta, se manifiesta independiente de él. *Mi* posibilidad de aprehenderlo se patentiza así, en la reflexión, como basada, de una manera objetiva, en la entidad que él tiene, y no en cambio *su* posibilidad como fundada en mi acto de aprehenderlo desde la conciencia de mí mismo. Ni aun en el uso práctico de la razón, efectivamente mensurante del mismo ser que proyecta, se da este ser, según su posibilidad, como dependiente de la subjetividad que lo concibe. Si la subjetividad lo concibe, es porque de suyo él es posible. Su índole de posible se me ofrece, por tanto, en la reflexión, como *prius natura* a mi acto de concebirlo, y de esta suerte el mismo ser que proyecto es el objeto de una verdadera trascendencia intencional (por supuesto, distinta de la que corresponde a todo acto simplemente perceptivo, aunque siempre

fundada en algún hecho de esta misma clase); mientras que, por su parte, la conciencia absoluta no se trasciende —con un trascender que se distinga realmente de la inmanencia — en la captación de la posibilidad de algún ser; ni necesita tampoco, puesto que es absoluta, que el acto en el que concibe la posibilidad de cualquier ser se base en un previo hecho perceptivo de alguna actualidad irreductible a la que es en sí misma la conciencia totalmente adecuada.

Por consiguiente, si la conciencia inadecuada exige siempre trascendencia intencional, la reflexión que la subjetividad ejerce sobre sí tiene que hallarse *en general* mediatizada por algún acto de esa misma trascendencia. De ahí que la reflexión no libere jamás a la subjetividad de su éxtasis objetivo y que, por tanto, no consiga elevarla hasta el nivel de una absoluta «pureza». Todavía más: la idea de esta pureza es el concepto de algo que pertenece, no a la subjetividad actualizada en su propia aprehensión, sino tan solo a la conciencia absoluta. No puede haber otra conciencia pura que la pura conciencia: la que se debe atribuir a un ser que se conoce a sí mismo totalmente y que está, por esencia, siempre en acto de adecuada o comprehensiva aprehensión. En realidad, de un ser que se comporta de este modo no se puede decir que se capta a sí mismo, ni que se aparece. Tales formas de hablar son una traspolación de lo que ocurre en la subjetividad a lo que conviene a la conciencia absoluta. En la pura conciencia no cabe la posibilidad de algo latente que se haga patente en la identidad de un único sujeto. Por su pureza, la conciencia adecuada es un permanente acto de conciencia: siempre conciencia en acto, incondicionada autopresencia. Captarse, aparecerse, son acontecimientos que requieren una entidad provista de la aptitud de hacerse cargo de sí; pero exigen también que esta aptitud difiera, en cuanto tal, de su mismo ejercicio. Solo aparece lo que estaba oculto, solo se capta lo que no se había alcanzado. Nada de lo cual tiene sentido para una pura conciencia.

Por tanto, hay que atenerse a este dilema: o algo es, siempre en acto, una conciencia pura y adecuada, y entonces no se llega a aparecer, no pasa, de ningún modo, desde la ocultación a la presencia, o es, por el contrario, un ser provisto de la aptitud para llegar a aparecerse, y en tal caso no es conciencia pura (ni puede llegar a serla, porque lo que se adquiere en todo devenir es diferente del sujeto de este y, en cuanto tal, se compone con él).

La subjetividad puede entenderse como un ser dotado del poder de aparecerse a sí mismo, siempre que esto se entienda de un modo riguroso, lo cual exige que se conciba también a la subjetividad como un ser que puede estar latente para sí y que en ningún caso es, para sí, pura y total presencia. La subjetividad es siempre «impura». Si la reflexión no logra aislarla por completo de su contexto mundano, ello se debe a que todo acto reflexivo se verifica desde una previa trascendencia intencional, indispensable, según se pudo ver, para la autoconciencia de un ser irreductible a su propia aprehensión. Y ello hasta el punto de que, si bien la trascendencia intencional condicionante de la autoconciencia subjetiva es simultánea a esta, no se puede en cambio sostener que lo que así se da es una especie de condicionamiento recíproco. Cierto que la trascendencia intencional va unida a la autoconciencia subjetiva. Ni existencial ni esencialmente son

aislables la una de la otra. Ambas se dan en un acontecimiento único, indivisible, y no cabe pensarlas sino en tanto que son dos dimensiones de un solo y mismo acto. Pero, sin mengua de esta unidad estructural, la relación entre ellas no es tampoco la de una correlación que, como tal, se dé conscientemente. Lo que en la trascendencia intencional se da no es ella misma, sino el objeto que le sirve de término.

El acto de esta misma trascendencia solo deviene objeto en otro acto, que es ya el de la reflexión. Por el contrario, la autoconciencia subjetiva es *ipso facto* presencia de la subjetividad a sí misma, realizada en el acto de trascender, mas no presencia temática, sino tan solo concomitante o connotada, como lo es también la de este acto. *Únicamente en la reflexión se manifiesta la trascendencia intencional como condición indispensable para la presencia temática del objeto y para la presencia meramente connotada de la subjetividad.* Y tampoco se manifiesta de este modo el acto de la trascendencia intencional si la reflexión no se acompaña del análisis de la posibilidad de la conciencia para un ser que no está siempre en acto de la misma. En el análisis esa trascendencia es aclarada, de una manera explícita y propiamente objetiva, como una verdadera condición para cualquier acto originario de la conciencia impura o inadecuada. En cambio, la dimensión autoaprehensiva no se puede ofrecer como «condicionante» de la trascendencia intencional, sino tan solo «concomitante» de ella; lo contrario exigiría que el objeto fuese lo connotado y que la subjetividad se diese espontáneamente una presencia temática.

En todo examen de la trascendencia intencional hay siempre el riesgo de atribuirle a esta la presencia objetiva que únicamente tiene en cuanto término de la reflexión que la analiza. No es que la trascendencia intencional sea un «subproducto» de la reflexión. Se trata de algo realmente condicionante del ejercicio del poder aprehensivo de la subjetividad, y la reflexión que la analiza —la cual empieza no por analizarle a él, sino por tratar de esclarecer, todavía sin más distingos, un acto originariamente aprehensivo— se limita a manifestarlo o descubrirlo, es decir, a exponerlo, a hacerlo explícito. Pero ello es posible justamente porque la trascendencia intencional sobre la cual así se reflexiona no se da de ese modo en el cumplimiento de la vivencia originaria. Previamente a su análisis, existe; pero no existe como un objeto aprehendido, sino al revés, como aprehensión de un objeto, y solo de esta manera es connotada.

Todo lo que se diga es siempre poco para salvar el riesgo de confundir esta connotación con algún modo de presencia temática, por muy débil o vago que se le suponga. La posibilidad de una tal confusión se da de una manera inevitable (como posibilidad); y no es ningún misterio, sino el efecto de hallarse primordialmente requerida la subjetividad por el mismo objeto que aprehende y no por su aprehensión. Es en la reflexión donde se invierten los términos; pero al girar sobre sí, la subjetividad está ya condicionada por el signo de su intención primera, y de ahí que tienda a concebir como presencia formalmente objetiva lo que en tal intención es, solamente, una pura presencia consectaria.

Por consiguiente, lo que sí que puede ser un «subproducto» es esa asimilación o reducción de una presencia a otra. Cuando ello acontece, nada se hace más fácil que

interpretar la trascendencia intencional y la autoconciencia subjetiva como los términos de una correlación conscientemente dada. Ambas se condicionarían mutuamente, de forma que la trascendencia intencional sería un acto ejercido por la subjetividad, y esta, a su vez, el principio originario de ese acto. Y no es que realmente no lo sean, sino que no lo son de una manera objetiva, es decir, que «no se exhiben así» en el cumplimiento de la vivencia originaria, porque ello exigiría un triple objeto: 1.º, el que realmente es término del acto aprehensivo; 2.º, el hecho de la trascendencia intencional; y 3.º, la subjetividad autoconsciente en calidad de principio originario. Colocados así en el mismo plano —el plano de lo objetivo—, estos tres elementos pierden las diferencias que poseen cuando se dan en la espontaneidad de la vida consciente.

Hay, pues, entre la trascendencia intencional y la autoconciencia subjetiva una correlación real, la que existe entre el acto connotado por el que la subjetividad capta un objeto y la subjetividad igualmente connotada como el principio de ese mismo acto. Pero esta correlación no es como tal percibida en la espontaneidad de la conciencia, sino que es algo ulteriormente «objetivado» merced a la reflexión. En la espontaneidad de la conciencia que la subjetividad tiene de sí lo que se hace presente es, fundamentalmente, lo que el lenguaje de la reflexión llama el objeto, y, de un modo tan solo consectario, el acto de la trascendencia intencional y la subjetividad que lo realiza. Que esta deba estar mediatizada, en tanto que autoaprehensiva, por una heterología intencional es cosa ulteriormente descubierta por obra de la reflexión y del análisis, los cuales hacen también visible la efectiva correlación que hay que admitir entre ambos aspectos o dimensiones de la conciencia de la subjetividad.

Quedan con esto esbozadas las líneas principales del análisis de la trascendencia intencional en lo que atañe a la conexión entre ella y la autoconciencia subjetiva. Pero el análisis de la trascendencia intencional no debe limitarse a esta cuestión, la cual, por otra parte, tiene solo un carácter introductorio a la que atañe al sentido más propio y esencial de todo acto de ese mismo trascender.

## SECCIÓN SEGUNDA
# LAS FORMAS DEL TRASCENDER INTENCIONAL

## III. EL TRASCENDER APREHENSIVO

### 1. EL PROBLEMA DE LA UNIDAD SUJETO-OBJETO

El nexo entre la trascendencia intencional y la autoconciencia subjetiva es la conexión de dos presencias, una temática[4] y otra concomitante, en un sujeto idéntico. Pues bien, *¿cómo es posible que la autopresencia de este ser y la presencia de algún otro ser a él formen una unidad?* ¿Cabe siquiera concebir tal unidad como un acontecimiento subjetivo *sin que objeto y sujeto se unifiquen en este mismo acto?*

La verdadera índole de ambas preguntas se alcanza al reparar en que la autoconciencia subjetiva es la presencia que de sí tiene un ser en calidad de sujeto de la presencia de otro. La subjetividad se connota *al* aprehender otro ser y *en tanto que* es aprehensiva de ese otro. No hace falta aclarar —porque ya aquí ha sido expuesto en más de una ocasión— que incluso en las reflexiones de más alto nivel la subjetividad sigue afectada por su radical orientación a algo distinto de ella. No obstante, tal vez convenga añadir que, sin esa referencia originaria, lo que se hace imposible no es solo el acto de la reflexión, sino también la idea de la subjetividad como concepto de un ser tanto actual cuanto aptitudinalmente reflexivo.

Como noción de un ser que vuelve o puede volver sobre sí, el concepto de la subjetividad incluye siempre el de una trascendencia hacia otro ser. Pero importa advertir que no se trata, pura y simplemente, de la conexión «objetiva» según la cual las ideas de lo otro y del sí mismo se requieren y complican mutuamente. El plexo interideal que así se muestra se da *in actu signato* como término de un acontecimiento subjetivo que ya supone una orientación *in actu excercito* de la subjetividad a algo distinto de ella. Por consiguiente, al hacerse cargo *en general* de la conexión entre el sí mismo y lo otro, la subjetividad está *en concreto* afectada, realmente comprometida, por una determinada conexión de esa índole. Tal conexión, en suma, es independiente de la eventualidad del hecho de concebir, en una forma explícita, las nociones del sí mismo y de lo otro, sin que ello signifique que sea absolutamente necesaria para la subjetividad en cuanto tal.

Para la subjetividad, en efecto, la conexión entre el sí mismo y lo otro tiene únicamente una necesidad «hipotética». En el supuesto de que la subjetividad esté

ejerciendo su capacidad de ser consciente, es necesario que se esté dando en ella, como doble presencia unificada, la conexión entre su ser y otro ser. Es decir, que si se da este supuesto, la subjetividad se presenta a sí misma en la medida en que tiene presente lo otro en tanto que otro (si bien ello no exige un nuevo acto de índole reflexiva). Ahora bien; si lo otro es inmediatamente percibido —antes, pues, de toda reflexión— en tanto que otro, y ello es indispensable para la presencia connotada que la subjetividad tenga de sí, ¿cómo puede darse la unidad de esta doble presencia en un solo acto subjetivo, y, respectivamente, cómo es posible que el objeto y el sujeto se unifiquen en ese mismo acto?

Esta doble exigencia de diversidad y de unidad debe ser mantenida, porque responde a los hechos. Si la autoconciencia subjetiva y la trascendencia intencional se dan como en efecto sucede —y no pueden darse de otro modo— en la unidad de un solo acto indivisible, es indispensable que este acto sea el acontecimiento en el que el sujeto y el objeto se unifican, en calidad precisamente de distintos y sin componer entre los dos una tercera entidad. Y no acaban aquí las dificultades. Porque es el caso que esta especial forma de unidad es solo un acontecimiento subjetivo, algo que como hecho real no afecta al ser (intrínseco) del objeto, sino exclusivamente al ser de la subjetividad que se lo hace presente. *¿Qué puede ser, por tanto, esta unificación, digámoslo así, unilateral y cuyos extremos permanecen distantes?*

No hay posibilidad alguna de encontrarle un modelo en las relaciones existentes entre las meras cosas. *El hecho de la trascedencia intencional es absolutamente irreductible a cualquier otro hecho.* Su sentido se pierde en el instante en que se comienza a «traducirlo». Cabe decir, por ejemplo, que la trascendencia intencional suprime en cierto modo la distancia del sujeto al objeto, porque no es otra cosa que el acto en el que el primero tiene la presencia del segundo; pero al punto se advierte que este modo de hablar no expresa exactamente lo que ocurre, antes bien, en cierta forma lo traiciona, si no va corregido por la aclaración de que la presencia del objeto al sujeto es simultáneamente una distancia, la constitución objetiva de una separación irremediable, porque sin ella no puede darse la presencia de algo enfrentado al sujeto (en oposición a la presencia connotada de la subjetividad a sí misma, que es justo lo contrario de la objetividad intencional).

¿Qué puede ser esta presencia-distancia del objeto al sujeto? He aquí una pregunta de la que cabe desembarazarse por el sencillo recurso de descalificarla ya en su origen. Sería esta, en efecto, una pregunta que, por surgir de la comparación con lo ocurre entre las meras cosas, resultaría esencialmente improcedente para el examen de algo tan subjetivo como la trascendencia intencional; de modo que las metáforas a que diese ocasión el uso de este método comparativo serían más perjudiciales que beneficiosas y, en cualquier caso, no aclararían nada. Por tanto, el único método apropiado para la verdadera intelección de la trascendencia intencional sería el que se mantuviese en el plano puramente subjetivo al que pertenece esta forma peculiar de trascender. Pero esto, que es verdad, lo es solo hasta cierto punto. Es verdad que toda «traducción» de las realidades subjetivas a los hechos, propiedades o situaciones de las meras cosas

constituye en sí misma un falseamiento. Lo que no es cierto es que toda comparación constituya por fuerza una equiparación, ni que resulte posible desentenderse de toda referencia al mundo de las cosas, al cual la subjetividad se halla vertida desde su propio ser.

La comparación de la unidad sujeto-objeto con los modos o formas de unidad que nos ofrecen las cosas viene determinada por la necesaria relación a estas que la experiencia de la subjetividad entraña, a pesar de lo cual no viene determinada como una reducción de la subjetividad a las cosas. Ya el mismo hecho de que haya que hablar aquí de una «presencia-distancia» constituye la prueba de la esencial heterogeneidad que se percibe al hacer la comparación entre la trascendencia intencional y la manera en que la distancia y la presencia tienen lugar en el mundo de las cosas. Ello no obstante, sigue siendo cierto que la unidad de la presencia y la distancia, dada en la trascendencia intencional, es más bien el título de una pregunta que la fórmula de una solución. ¿No sería, pues, más sencillo dejarse de rodeos y definir la trascendencia intencional directamente como «conocimiento»? Si la noción de una presencia-distancia tiene algún sentido, este no es otro que el que le confiere la idea del conocer. Sin conocer lo que es el conocer, resultaría ininteligible la noción de una presencia-distancia, y esta noción, a su vez, no nos aclara, sino que más bien complica, lo que ya estaba dado en el concepto del conocimiento.

Pero aunque es verdad que la noción, evidentemente metafórica, de una presencia-distancia solo llega a hacerse inteligible desde la previa idea del conocer, ocurre en cambio que la trascendencia intencional no se identifica por completo con esta misma idea. La trascendencia en cuestión es un aspecto de cierta modalidad del conocer, aquella en la que la presencia del sí mismo está fundada en la presencia de lo otro. En ningún caso agota la trascendencia intencional todo el ser que posee el conocimiento. En el caso de la presencia de otro ser, fundante de la autoconciencia subjetiva, el conocimiento está integrado por dos dimensiones diferentes, si bien tan solidarias entre sí que constituyen un acto indivisible. Pero este acto es verdaderamente una estructura, un ser bidimensional, y no en virtud de que la autoconciencia requiera siempre una presencia de lo otro, que la haga posible, sino porque la autoconciencia subjetiva, la que conviene a la subjetividad, se verifica necesariamente en esta forma, la única viable para un ser que no es, de suyo, conciencia. Mucho menos, por tanto, puede la trascendencia intencional constituir la integridad del acto cognoscitivo en que consiste la autoconciencia pura y absoluta. Con lo que en realidad se identifica la integridad de este acto es con esa misma autoconciencia. Que en él se dé también la presencia de lo otro en cuanto otro no quiere decir que el ser absolutamente autoconsciente quede en verdad «afectado» por algo distinto de él; ni esa presencia de lo otro en cuanto otro puede constituirse como un acontecimiento subjetivo.

En suma, la absoluta autoconciencia no se realiza como consectaria de ninguna trascendencia intencional y, sin embargo, es un conocimiento, el más perfecto, el conocimiento total y por antonomasia. Siendo, pues, la trascendencia intencional simplemente un aspecto o dimensión de una determinada forma del conocer, no puede

tener sentido sino para el ser al que conviene esta modalidad cognoscitiva; pero el sentido que para el mismo tiene no es completamente perceptible sin el análisis de lo que significa en general el conocimiento. Tratemos, pues, de realizar este análisis y comencemos por establecer sus límites.

## 2. ANÁLISIS ONTOLÓGICO DEL CONOCIMIENTO

En primer lugar, conviene dejar sentado que este análisis del ser del conocimiento tiene un carácter meramente morfológico y que, por ende, omite todas las consideraciones pertinentes a la etiología del acto cognoscitivo. Coincide en esto con lo que suele llamarse, desde Husserl, descripción o «análisis fenomenológico» y no intenta, en efecto, otra cosa que una pura y simple descripción. Pero a la vez difiere de ese análisis en que, si bien se hace, por supuesto, desde una actitud de reflexión sobre la subjetividad consciente en acto, no se limita a las nociones especificas que de un modo exclusivo convienen a la misma, sino que apela a las ideas más generales y a las discriminaciones esenciales del ser. Se trata, por consiguiente, de un *análisis propiamente ontológico.*

En segundo lugar, el punto de partida de este análisis lo constituye la comparación entre el ser que conoce y el que no conoce. Las condiciones de legitimidad de esta confrontación ya han sido expuestas, siquiera sea parcialmente, cuando se aludió a la diferencia entre la unidad sujeto-objeto y los modos o formas de unidad correspondientes a las meras cosas. Según veíamos, la primera forma de unidad tiene la índole de una presencia-distancia enteramente inviable para las relaciones de las meras cosas entre sí. Ciertamente, la fórmula de una presencia-distancia no es la más idónea para expresar el hecho del conocimiento; y, como también se señaló, constituye en realidad una pregunta. Sin embargo, todo ello bastaba para mostrar que la comparación establecida no se reduce a una equiparación ni lleva consigo la necesidad de cualquier otro modo de desvirtuar el ser del conocimiento. Ello no obstante, el análisis del acto cognoscitivo debe ser un progreso sobre estas determinaciones iniciales.

La comparación entre el ser que conoce y el que no conoce es evidentemente una confrontación de dos tipos de *ser.* ¿Quiere esto decir que ambos puedan ser considerados, de una manera absoluta, como igualmente evidentes en su «ser»? Aunque distintos, ¿tienen los dos, justo en tanto que seres, una misma evidencia? Responder afirmativamente a esta pregunta equivaldría a limitar el análisis ontológico ya iniciado —y nada menos, pues, que desde su comienzo— a una pura abstracción desvinculada de esa significativa realidad que es la desigualdad, de evidencia y de rango o nivel entitativo, entre los términos de la comparación.

Que el ser que no conoce sea tan cierto como el ser que conoce, y que, por tanto, la comparación entre ellos sea una comparación entre dos seres propiamente reales, no autoriza a afirmar que el uno sea tan evidente como el otro y de su mismo rango entitativo. Por lo pronto, hay que reconocer una cierta dosis de razón a los motivos que, extremosamente amplificados, conducen al idealismo. La evidencia del ser que no conoce

es inferior a la del que conoce, entendiendo por este el ser cognoscente en acto. Tal inferioridad de la evidencia del ser que no conoce no debe identificarse con una pura problematicidad del mismo. La inferior evidencia de este ser no es una absoluta falta de evidencia, ni la evidencia, tampoco, de su absoluto no-ser. Pero es verdad que la subjetividad tiene de sí una mayor evidencia, en el sentido de que le es más conocida su manera de ser, no de un modo científico y abstracto, sino por virtud de la experiencia que le es connatural.

La «psicología de la infancia» pone de manifiesto que tardamos en hacernos a la idea de seres que no conocen. El hombre tiende a concebir los otros seres por el modelo del suyo, y le cuesta vencer esta tendencia. La psicología del hombre primitivo es también otra prueba. En las elaboraciones mitológicas se revela, ante todo, la inclinación de la subjetividad a concebir el mundo de las cosas como un mundo formalmente subjetivo. Y lo mismo acontece en la «humanización» que los poetas hacen imaginativamente de las cosas. ¿Cómo explicar estos hechos? Si se dice que el niño, el hombre primitivo y el poeta «proyectan» inconscientemente su ser sobre los demás seres, no se da, en realidad, ninguna explicación. Lo que se hace es, tan solo, decir lo mismo con otras palabras, a menos que a estas palabras se les dé una significación idealista, en cuyo caso se pierde por completo el verdadero sentido de estos hechos. Para entenderlos resulta imprescindible una interpretación decididamente ontológica, que es la que apela al «ser en cuanto ser» y no únicamente al específico «ser de la subjetividad». La digresión necesaria para comprobarlo exige cierto espacio, pero va a permitirnos regresar al análisis que habíamos emprendido.

Desde un punto de vista meramente lógico, el ser que no conoce se nos muestra, ante todo, como una modalidad del ser, junto a la cual es igualmente otra la del ser que conoce. El «ser en general» se cierne así, en una perfecta indiferencia, sobre ambas modalidades, cada una de las cuales es, por tanto, una inflexión del ser «con el mismo derecho» que la otra. Tanto el ser que conoce, como el que no conoce, son. Así, pues, en cierto modo hay que decir que *tan* ser es el uno como el otro. Si los dos son, es patente que coinciden en el ser. Al lado de ello es también evidente, sin embargo, que no coinciden ni en el conocer ni en el no-conocer. En consecuencia, parece que lo que ocurre es simplemente esto : que una misma razón genérica o cuasi-genérica (común) es determinada en cada caso por un coeficiente específico o cuasi-específico (diferencial), de tal suerte que las dos modalidades resultantes están, por decirlo así, a la misma altura, y por encima de ambas la noción del ser en general. ¿Cabe afirmar otro tanto desde el punto de vista rigurosamente ontológico? ¿Es también cierto que el ser que no conoce y el que conoce tienen la misma densidad de ser?

Antes de responder a esta pregunta, hay que advertir que, aun desde el punto de vista meramente lógico, la idea del ser cognoscente tiene una cierta especie de prioridad sobre la del ser no cognoscente. La segunda no se puede dar sin la primera; lo mismo que, en general, lo negativo requiere lo positivo, y no al revés. Sin conocer de algún modo el conocer, es imposible tener alguna idea de lo que pueda ser el no-conocer. Pero hay algo más, y mucho más importante. Del ser que no conoce, y en tanto que no conoce, solo

tenemos una idea muy vaga, una noción sobremanera oscura y deficiente, porque el no-conocer es una falta, un «déficit de ser». Si conocemos poco el no-conocer, es porque este es escasamente cognoscible, y *es escasamente cognoscible porque es escasez de ser.* De ahí que siempre y no solo en unas ciertas fases iniciales (infancia o primitivismo) los seres cognoscentes nos resulten también más cognoscibles que los no-cognoscentes. A sabiendas de que las meras cosas no conocen, el poeta las trata en ocasiones como si conocieran, tal vez haciendo un juego, pero un juego que da satisfacción a la tendencia radicalmente ontológica que la subjetividad lleva consigo. Esta tendencia es la que nos dirige al esplendor y la positividad del ser, a la luz que en los seres cognoscentes hace que estos sean más cognoscibles, frente a la objetiva opacidad de la pobreza y la degradación del ser.

La actitud que así se toma ante las cosas es, en esencia, idéntica a la del puro idealismo que transfigura la subjetividad en la absoluta positividad del ser consciente en acto. La verdadera razón del idealismo, la que lo impulsa y en cierto modo lo justifica, no estriba en los argumentos de presunta coherencia con la específica índole del pensar, sino al contrario, en la honda intuición de que para ser rigurosamente consecuente con el ser hay que pensarlo como un acto absoluto de conocimiento, como lo que coincide, sin residuos, con la positividad de la presencia íntegramente dada. La significación esencial del idealismo y su *ultima ratio* estriban, pues, en una tautología, no la de la subjetividad consigo misma, sino una tautología plenamente ontológica, la ya apuntada en Parménides, la ecuación, «en la cumbre», del ser con el conocer.

En la plenitud del conocer, que es plenitud del ser, no hay realmente lugar para la trascendencia intencional. También en su plenitud es el conocimiento, ciertamente, conocimiento «de algo», a saber, en la forma según la cual es conocimiento de algo el perfecto y total conocimiento, el conocimiento «de todo». Como esencial relatividad del conocer a algo que de él difiere —lo cual implica su limitación—, la trascendencia intencional es imposible en el absoluto conocer, que es pleno ser. Nada finito puede estar presente en este conocimiento como algo que lo restrinja o delimite. Y si ningún ser finito delimita o restringe al pleno conocer, es porque este mismo conocer es, en una forma indivisible *(distincta indistincte),* conocimiento de la totalidad de las maneras en que el ser puede darse o, lo que es igual, conocimiento, a la vez, del ser en su plenitud y de los diversos modos de imitarlo. El ser absolutamente cognoscente no se degrada ni se perfecciona por conocer lo que es distinto de él. No se degrada, porque en este caso el conocimiento de lo limitado no constituye realmente una limitación del conocimiento, sino algo incluido en la autocomprehensión del ser en su plenitud. Y no se perfecciona, porque tampoco adquiere más actualidad: como acto puro, es completamente imperfectible, puro ser y puro conocer.

El conocer es, pues, en su plenitud, conocer todo el ser, y al mismo tiempo plenitud del ser. Sin embargo, no se sigue de ello que todo conocer sea el pleno ser, ni mucho menos que todo ser conozca. *¿Qué es, pues, el conocer, como ser que no poseen todos los seres y que en el mismo ser en plenitud es presencia, a la vez, de todos ellos?* Al interrogarnos de este modo acerca de lo que sea el conocer, los datos del planteamiento

*prefiguran* ya una solución, en la medida en que la determinan como algo que no tiene por qué ser poseído para que se dé el ser, pero cuya plena posesión hace que se posean todos los seres.

Lo que resulta así prefigurado es un ser que no solamente cabe poseer, sino que es *en sí mismo posesión.* Naturalmente, posesión de ser, mas no cualquiera, no simplemente la que equivale en general a ser. Esta se da también en los seres carentes de conocimiento. Lo que le falta al ser no cognoscente es, pues, un cierto modo de poseer el ser, que es la manera más formal de poseerlo: manera de tener el ser en la cual el mismo ser que lo posee no se comporta con lo poseído como la materia con la forma, sino como una forma con otra o consigo misma, en el sentido de no consistir en un sujeto de inhesión de ella. Este modo formal de poseer el ser es lo que la Escuela ha establecido, por obra principalmente de Averroes y de santo Tomás, como la «inmaterialidad» del conocer.

El origen histórico de esta noción se encuentra ya en Aristóteles, especialmente en su idea del conocimiento sensitivo como «inmaterialmente susceptivo» de las formas sensibles. Lo que según Aristóteles se da verdaderamente sin materia (ἄνευ τῆς ὕλης), no es la forma sensible —la cual, no obstante ser forma, se halla físicamente recibida en un ser material—, sino la posesión de la misma en la αἴσθησις, en el acto del conocimiento sensitivo. Este acto consiste en la posesión inmaterial de una forma, en el hecho de ser esta tenida por algo que no se comporta con ella como materia o sujeto de inhesión. En realidad, la gráfica comparación aristotélica de la cera sellada por el anillo de oro o el de hierro, aunque es considerada por santo Tomás como *exemplum conveniens,* no autorizaría a decir tanto. El ejemplo es conveniente en cierto modo, ya que la cera sellada posee la figura del anillo, sin tener oro ni hierro, o sea sin la materia del anillo. Pero en la cera sellada la forma es materialmente poseída, no por oro o por hierro, sino precisamente por cera, la cual no la conoce, sino que es, meramente, su sujeto de inhesión o su materia, a diferencia de lo que ya ocurre en el conocimiento sensorial, donde la forma de la cera y del anillo es inmaterialmente poseída, en tanto que el ser que así la tiene no se comporta como su materia, no le sirve de sujeto de inhesión: la tiene, pero no la retiene.

El desarrollo de la noción del conocimiento como modo inmaterial de poseer (de suerte que sea la misma posesión lo que debe llamarse inmaterial) no está explícitamente en Aristóteles, aunque es verdad que todo cuanto este dice acerca del conocimiento, y no tan solo del conocimiento sensitivo, sino del intelectivo, constituye una afirmación del conocer como modo inmaterial de poseer. En íntima conexión con esta idea de la inmaterialidad del conocimiento se hallan igualmente las dos tesis aristotélicas de la omnitud del alma (cognoscitiva) —sobre la cual habrá que volver más adelante— y de la identidad del cognoscente en acto y lo conocido en acto. Ambas tesis, y otras afines y complementarias, han sido el positivo punto de partida y la fuente de inspiración del desarrollo «escolástico» de la inmaterialidad del conocer. Pero dejando al margen los aspectos meramente históricos del tema, secundarios aquí para el análisis del ser del conocimiento, volvamos a este ser, sin olvidarnos de que, más que él en sí, es el sentido de la trascendencia intencional el auténtico objeto de las consideraciones anteriores y de

las subsiguientes.

El análisis ontológico del conocimiento nos ha salido al paso como una tarea necesaria para el estudio del sentido y alcance de la trascendencia intencional. Por ser esta una dimensión constitutiva del modo de conocer que pertenece al ser de la subjetividad consciente en acto, es por lo que ha hecho falta detenerse en el examen del ser del conocimiento. Y hemos llegado, en suma, a la conclusión de que el conocer no es otra cosa que la *posesión inmaterial del ser.* Pero esta tesis, que es la de la Escuela, debe entenderse de un modo muy general, y *ello es por cierto lo que la Escuela no ha llegado a conseguir.* Una buena parte de las fórmulas de los continuadores de Aristóteles, pretendiendo aclarar de una manera ontológica el ser del conocimiento, esclarecen, no el ser del conocimiento, sino más bien el de la trascendencia intencional, y este «más bien» quiere decir sencillamente que tampoco del todo, porque, como en seguida habrá que ver, la posesión inmaterial del ser y la trascendencia intencional no son exactamente lo mismo, cosa en cierto modo ya alcanzada en la determinación, que hemos venido haciendo, de esa trascendencia como un cierto aspecto o dimensión de una especial modalidad del conocer. Mas aunque alcanzada, todavía conviene puntualizarla más rigurosamente, y para ello nada mejor de inmediato que proseguir, hasta donde sea posible, el análisis ontológico del conocimiento como posesión inmaterial del ser.

A través de su análisis, el ser del conocimiento ha venido a quedar interpretado como el de aquella modalidad de posesión en la que el ser poseído no inhiere un sujeto receptor. El cognoscente no posee lo conocido como la materia su forma, o, para hablar de un modo más metafísico, como la potencia tiene al acto. De ello resulta que el conocimiento *puede* darse como la posesión de una forma ajena en cuanto ajena. Santo Tomás hace consistir la diferencia entre el ser cognoscente y el no-cognoscente en que mientras que este no puede poseer más forma que la suya, el primero puede tener también la forma de otra cosa. El comentario de Juan de Santo Tomás es fidelísimo: lo propio de los seres cognoscentes no es la capacidad de tener «otra forma», sino la de tener la forma de «otra cosa» y de este modo devenir lo otro en tanto que otro *(fieri alia a se)*. Todo parece, desde luego, la consecuencia, o si se prefiere, una nueva modalidad expositiva, de la noción del conocimiento como posesión inmaterial del ser. Si el cognoscente tiene de una manera inmaterial lo conocido, la forma que de otra cosa posee no la posee como propia, sino como «ajena». No le sucede lo que a la cera sellada, la cual tiene la figura del anillo, mas no como figura del anillo, sino como propia, como recibida en cera. Una misma forma es, a la vez, en la cera sellada y en el anillo, pero ninguno de los dos la tiene de un modo inmaterial, ninguno la posee como ajena. Así, pues, *poseer lo ajeno como ajeno y poseerlo de un modo inmaterial serían, en resolución, lo mismo.*

Cierto que poseer lo ajeno como ajeno es poseerlo de un modo inmaterial. Pero *no todo modo inmaterial de poseer es poseer lo ajeno como ajeno.* También la autoconciencia subjetiva (ya sea consectaria, ya refleja) y la autocomprehensión de la conciencia absoluta son formas de posesión inmaterial. El ser no-cognoscente carece de la posibilidad de tener lo ajeno como ajeno, pero le falta también la posibilidad de tener

en un modo inmaterial lo propio como propio. *Lo ajeno en cuanto ajeno solo inmaterialmente puede ser poseído, mientras que lo propio como propio puede ser poseído tanto de una manera material, cuanto de una manera inmaterial.* La primera es la única posible para todo ser no-cognoscente, y la segunda la única posible para el ser cognoscente en plenitud, que es justamente plenitud de conocer, siempre conocimiento en acto. Y entre estos dos extremos —el ser que en absoluto no conoce y el ser que es absoluto conocer— se da, como un cierto medio, el ser aptitudinalmente cognoscente, al cual convienen tanto una cierta posesión inmaterial, como una cierta posesión material, de su ser propio. Lo que no tiene este ser es la plena autoposesión inmaterial. Su conciencia es tan solo inadecuada, en la medida en que pertenece a un ser que es materialmente poseído. Para expresar *in genere* el ser del conocimiento no nos valen, por tanto, sus accidentales traducciones como la posesión de lo ajeno en cuanto ajeno o como la del devenir lo otro en tanto que otro. La única fórmula esencial y suficiente es la de la posesión inmaterial del ser, *y ello si se la toma en su más amplio alcance, que no incluye ni excluye en esta posesión el carácter de un acontecimiento.*

De suyo, la posesión inmaterial del ser es acto. Pero ser acto no se identifica con ser acontecimiento. La conciencia absoluta no acontece en el ser en plenitud. Y no acontece, en la acepción más rigurosa del vocablo, porque el propio ser en plenitud es lo que es siempre en acto, nunca como potencia susceptiva de alguna actualidad cuya recepción habría de ser un acontecimiento, una novedad. La conciencia absoluta no se renueva ni se perfecciona. Su posesión inmaterial del ser es perfección, y no de cualquier especie, sino más bien de ninguna, porque es pura y omnímoda perfección; pero por ello mismo no es perfeccionamiento, incremento del ser. En consecuencia, la noción de un crecimiento entitativo, de un progreso ontológico, no sirve para establecer en general la idea del conocer. El cognoscente tiene, para decirlo con santo Tomás, una «amplitud» de la que carece el ser no-cognoscente; pero esta amplitud no es necesariamente el resultado, ni tampoco la posibilidad, de una «amplificación». Y sin embargo, el conocer es acto, y acto puro en el ser en plenitud.

¿Qué suerte de acto es este, que no exige la índole del acontecimiento y, por ende, tampoco la prioridad de ninguna potencia susceptiva? La única manera de entender el ser del conocimiento como no esencialmente antecedido por ninguna potencia susceptiva es concebirlo justo como *un acto que no consiste en actualizar de una manera física a un sujeto.* La cosa es clara en la conciencia absoluta, totalmente irrecepta, puro y subsistente conocer. Por el contrario, en un ser que por esencia es solo aptitudinalmente cognoscente, el acto cognoscitivo constituye realmente un acontecimiento, una novedad, una ampliación y, por lo mismo, un acto físicamente actualizante. Pero, ¿lo es por ser conocimiento o por pertenecer a un ser que no es conocer?

Lo primero no puede sostenerse porque la pura idea del conocer no es la de un acto físicamente actualizante, ni contiene a esta idea como un ingrediente de su esencia. Lo que cabe, eso sí, es que el conocimiento sea *per accidens* un acto físicamente actualizante, en cuyo caso no posee esta índole en calidad de conocimiento, sino por ser el acto *de* un sujeto al cual acontece conocer. Mas como ni siquiera en este caso estriba

el conocer en ser la actualización de su sujeto, cabe que este se comporte de algún modo, cuando está conociendo, como acto: lo cual es indispensable para tener de una manera inmaterial lo conocido. Por consiguiente, lo que menos importa, si se quiere expresar en puridad el ser del conocer, es que este en determinados casos actualice a una cierta potencia susceptiva. Lo que siempre y esencialmente importa es que consiste en *comportarse como acto con relación a algún acto.* Ni el cognoscente ni lo conocido son rigurosamente, en cuanto tales, sujeto de inhesión. Ninguno de ellos hace de potencia o materia para el otro. Por tanto, ambos se comportan como acto en el acto de conocer, y ninguno como acto actualizante. El análisis ontológico del conocimiento viene a parar así en una reiteración de la noción de acto, que se podría expresar de esta manera: *actus actus actum possidentis.*

Tal reiteración es necesaria para expresar el ser del conocimiento, no por virtud de una necesidad absoluta, fundada siempre en una complexión real de actualidades, sino a causa tan solo de la efectiva distinción de los tres actos, dada en la realidad cuando el conocer posee la índole de un «acontecimiento» subjetivo. La autoconciencia de la subjetividad es naturalmente inadecuada y siempre condicionada por algo distinto de ella. Por el contrario, en la conciencia absoluta el cognoscente, lo conocido y el acto de conocer son un único acto. De esta unidad hay ya una *semejanza* en el nexo de la trascendencia intencional y la autoconciencia subjetiva. Ambas son dimensiones de un solo y mismo acto en el que el ser del cognoscente se unifica con el ser conocido, de tal modo que no resulta de ello, sin embargo, ninguna composición. La Escuela ha subrayado esta noción, determinándola como unidad «intencional» una unidad real que no es unidad física.

El concepto de esa peculiar forma de unidad representa una de las aportaciones más fecundas a la ontología del conocimiento, a la vez que de paso constituye una visión realmente metafísica de la amplitud del ser. Porque se trata nada menos que de esto: de que hay seres que no están medidos por completo por su ser inmanente, o sea, de que se puede ser de tal manera que, además de ser lo que se es de un modo incomunicable, se sea también algo distinto de ello. Cuando esto ocurre, el cognoscente se incrementa, rebasa su propio ser, ganando un ser ajeno: en una palabra, se trasciende, pero no se transforma. Continúa siendo todo lo que era y, además, es aquello a lo que de un modo intencional se une.

Tal ampliación del ser del cognoscente se realiza, sin duda, en el conocimiento; pero ya vimos que el conocimiento no es siempre una ampliación del cognoscente. ¿En qué estriba entonces el sentido de la trascendencia intencional? Porque no basta el concebirla solo, según hasta aquí hemos hecho, como una dimensión de una cierta modalidad del conocer en la cual se articula con la autoconciencia subjetiva, a la que a su vez, en cierto modo, funda. Todo esto dice algo propio de la trascendencia intencional, y algo de lo cual hay que partir para fijar correctamente su sentido desde el punto de vista de la ontología del conocer. Pero esta ontología debe hacernos posible una penetración más honda del sentido de la trascendencia intencional, y para ello disponemos ya de otra noción, la del progreso o crecimiento inmaterial, innecesario para el conocer *ut sic,* pero indispensable

para la realidad del acto cognoscitivo en un ser que, por su esencia solo, no es más que aptitudinalmente cognoscente.

### 3. El sentido ontológico de la trascendencia intencional

A la luz de la ontología del conocer, la trascendencia intencional se nos presenta como un aumento o crecimiento *sui generis*. La conciencia absoluta no se amplía por conocer lo que difiere de ella, tampoco por conocer su propio ser. Y, por su parte, la autoconciencia subjetiva no es formalmente un crecimiento intencional. Cierto que va siempre articulada con la posesión de algo ajeno en cuanto ajeno, pero no estriba en ella y, lo que todavía importa más, tampoco esta posesión es por sí misma el intencional aumento de que hablamos; de lo contrario, la conciencia absoluta solo podría conocer su ser. Conviene, pues, determinar por qué razón el acto cognoscitivo se verifica, en determinados seres, como un cierto aumento intencional. La clave se halla en que estos cognoscentes *pasan de la potencia al acto.* Si tienen capacidad cognoscitiva y no siempre la ejercen, es que el ser que poseen por lo primero no es suficiente para lo segundo. El acto de conocer requiere en ellos más ser del que poseen por sí solo. Así, pues, la trascendencia intencional es el aumento que se da en un ser cuando en este se actualiza su potencia de ser un acto que posee otro acto.

Al actualizarse esta potencia, el ser que la posee se compone, de una manera física, con su acto cognoscitivo, pero se une, de una manera intencional, con otro ser: se une con él precisamente en cuanto otro (por eso la trascendencia intencional se enlaza con la autoconciencia subjetiva como con algo que le es concomitante). La peculiar unidad del cognoscente con el ser conocido respeta su dualidad. Ninguno de ellos se hace físicamente el otro, ni ambos integran un nuevo ser, y sin embargo, el cognoscente aumenta a su manera; posee más ser, tiene materialmente el ser de lo conocido, además de tener físicamente el suyo propio, el cual, por comportarse a la vez como un cierto acto (respecto del ser conocido) y como una cierta potencia susceptiva (respecto de la actividad de conocer) no permanece por completo oculto, pero tampoco aparece totalmente. Se autoposee de un modo inmaterial, mas tan solo en función de lo conocido, primariamente dirigido a él y, en su virtud y mientras no reflexiona, con más presencia de él que de sí propio. En este sentido, el hecho de la trascendencia intencional es una cierta enajenación, y la subjetividad consciente en acto una subjetividad originariamente enajenada, extática, trascendida.

En su pura inmanencia, completamente libre de otro ser, la subjetividad es «cuasi cosa». Si se distingue de las meras cosas es porque tiene la capacidad de trascenderse, de enajenarse, de salir de sí: en una palabra, la capacidad de incrementarse con algún otro ser y, juntamente con ella, aunque de un modo fundado, también la capacidad de una autoposesión concomitante. La cartesiana soledad del yo que reflexiona sobre su presunta duda universal de todo menos de sí no es una completa soledad, ni una pura inmanencia. *No hay más pura inmanencia, ni más completa soledad posible, para un*

*ser capaz de trascenderse, que la que estriba en estar solo en potencia de poseer de una manera inmaterial el ser.* Tal aislamiento, ni siquiera conocido, es el único aislamiento riguroso del ser de la subjetividad. Desde el instante en que en esta se da la autoconciencia, se da también en ella la trascendencia intencional hacia algún otro ser. Lo cual no se reduce a una pura y simple dirección, ni a la constitución objetiva de lo conocido en cuanto conocido, sino que es un aumento o crecimiento real. De ahí la necesidad de afirmar algo absolutamente inadmisible si se lo toma como una pura descripción fenomenológica del conocimiento: *la presencia del ser de lo conocido «en» el ser de su respectivo cognoscente.*

Por supuesto, ese «en» no expresa una inherencia. El cognoscente y lo conocido se las han entre sí como un acto con otro, y el único acto inherencial y compositivamente dado en el cognoscente es el propio acto de conocer (lo que a su vez es posible porque, según se aclaró, la subjetividad se comporta como acto únicamente con relación a lo conocido, no con relación al conocer). Desde un punto de vista fenomenológico no se puede afirmar que lo conocido es en el cognoscente, porque ello sería negar la objetividad formal de aquel, su índole de *objeto.* Hablando, pues, de un modo fenomenológico, hay que decir que lo conocido es fuera del cognoscente, y que la relación sujeto-objeto no es una unidad, sino más bien una oposición, por lo cual resulta inadmisible la fórmula «contenido de conciencia», para describir la situación del objeto. Aun en el caso de estar siendo víctima de una apariencia, la subjetividad tiene ante sí, no en sí, eso que con toda impropiedad se llama su contenido. No hay, pues, tal contenido. Lo que hay es algo opuesto a la conciencia, algo que se mantiene ante el sujeto y le hace cara independiente de él, aunque acaso no tenga realidad.

Ello no obstante, la fórmula «contenido de conciencia» expresa algo que no es necesariamente incompatible con la objetividad formal de lo conocido, ni tampoco necesariamente solidario de la teoría idealista del conocimiento. Tener inmaterialmente un ser distinto es tenerlo ante sí, pero de un modo enteramente irreductible a cualquier acepción de índole «topográfica». Lo que tengo ante mí de aquella forma no me tiene a mí del mismo modo como a su vez ante él, a menos que también él me conozca, en cuyo caso no es por el hecho de tenerlo yo ante mí por lo que él me tiene de ese modo. Hay, sin duda, una manera peculiar de tener ante sí, que no conviene a lo conocido en tanto que solamente conocido. Cuando supone el hecho de pasar de la potencia al acto, esa peculiar forma de tener ante sí se da en el cognoscente como un incremento de su ser. Y es preciso afirmar que cuando dicho tránsito se da, el cognoscente llega a tener en sí el conocimiento, y ante sí, en cambio, a lo conocido. Pero ello no significa que solo el conocimiento y no lo conocido sea lo que incrementa al cognoscente. Si lo que tengo ante mí no me incrementa, ¿cómo me puede incrementar el puro hecho de tenerlo ante mí? Mas si en efecto lo conocido me enriquece, su ser no puede serme ajeno por completo; es menester que esté presente en mí, siquiera sea de una manera inmaterial, según la cual se hace a la vez posible su presencia ante mí.

Tal «presencia ante mí» *me* pertenece. Es algo que ha llegado a darse en mí y que, por tanto, enriquece mi ser. La «objetividad» misma del objeto es la «inmaterialidad de mi

manera» de tenerlo presente. Esta presencia es suya por ser él lo que yo tengo presente, mas no porque a su ser le pertenezca, ni de un modo esencial, ni de una manera accidental, estar presente a mí. Tampoco a mí me pertenece esencialmente la presencia de él. Pero cuando de hecho él me es presente como algo que conozco, *esta presencia suya es realmente un acontecimiento mío,* un accidente de mi propio ser. Yo me incremento así con su presencia, sin dejar de ser lo que ya era, sino siendo, además, el ser que tiene ahora la inmaterial presencia de otro ser. Lo cual significa que ese ser es, a la vez, fuera de mí y en mí: fuera de mí, respecto de mi ser físico (porque no se contiene en lo que yo soy físicamente); y en mí, respecto de mi ser intencional, es decir, respecto de lo que soy, no por mí solo, sino por estar siendo incrementado con la presencia de lo conocido.

[4] La presencia «temática» no es la de la trascendencia intencional, sino la de su *obiectum.*

# IV. EL TRASCENDER VOLITIVO

## 1. El querer y el deseo. Prenotandos

Al conocer, la subjetividad constituye activamente la presencia objetiva de lo conocido. La idea de una constitución activa de la objetividad no se opone a la trascendencia física de lo conocido ni, por ende, tampoco al incremento real del cognoscente. El acto cognoscitivo es, ante todo, una operación vital, una actividad físicamente inmanente. Nada de esto significa idealismo ni mero vitalismo. La idea de una constitución activa de la objetividad es una exigencia del realismo que se mantiene fiel no solamente al ser de lo conocido, sino también al ser que lo conoce. «Yo constituyo a lo conocido como objeto» significa «yo me doy a mí mismo su presencia a mí». Si ello suena a idealismo, es porque se olvidan estas cosas: 1.ª, que lo conocido no me puede dar esa presencia porque él no la tiene (su ser-presente-a-mí no es nada en él); 2.ª, que al darme yo la presencia de lo que de un modo físico no tengo, no pongo la realidad de lo que no poseo, sino tan solo su objetividad, que es cosa mía y no suya; 3.ª, que el hecho mismo de poner esta objetividad es una actividad objetivante y no objetivada (de esta última forma, únicamente se da en la reflexión).

El yo pone al no-yo como objeto, pero ni más ni menos que «en tanto que objeto». El yo se pone a sí mismo como el ser que se da la inmaterial presencia de lo conocido, mas no de una manera reflexiva, sino tan solo ejecutivamente, y tampoco con entera independencia, sino en tanto que es determinado de una manera física por algo distinto de él. La posición del objeto como objeto es una actividad, pero tan solo una actividad inmanente, que no pone nada en el no-yo. Y la subjetividad que constituye a lo conocido en objeto también resulta constituida por él; lo cual debe entenderse de dos modos: el *etiológico* y el *morfológico.* De una manera etiológica, la subjetividad es constituida por lo conocido en tanto que físicamente determinada por él al acto de conocerlo, acto que es, sin embargo, una operación vital, porque no estriba en la pasividad del recibir tal determinación, sino en la actividad de poner como objeto al ser que la determina. Ahora bien; al ponerlo como objeto, la subjetividad queda inmaterialmente enriquecida por ese mismo ser. Poner la objetividad de un ser ajeno es, para ella, recibir ese ser de un modo inmaterial. Y desde un punto de vista morfológico, el incremento del ser del cognoscente es también recepción: un trascender esencialmente «analéptico», en el que el cognoscente se incrementa de un modo inmaterial en la misma medida en que recibe, también inmaterialmente, el ser de algún otro ser.

El trascender analéptico es, pues, la única forma en que la subjetividad se trasciende incrementándose, a título, justamente, de subjetividad. Sin embargo, esto no quiere decir

que para la subjetividad en cuanto tal no haya más trascendencia que la meramente receptiva, ni siquiera tampoco que sea en esta donde más formalmente es trascendente. Hay, por el contrario, un trascender que por su misma esencia es trascendencia de un modo más formal que la posesión, inmaterialmente analéptica, de lo conocido: el trascender de la subjetividad a lo querido, *la intencionalidad pura del querer.*

Este modo de intencionalidad es, en efecto, puro, no porque sea una intención sin objeto, lo cual carece enteramente de sentido, sino porque no exige, ni es, posesión de su objeto. Necesita, eso sí, que este sea inmaterialmente poseido *(nihil volitum quin praecognitum)* y ella es también tenida de un modo inmaterial. El querer es un hecho de conciencia. No se puede querer sin darse cuenta de que se está queriendo (aunque ello no consista propiamente en un acto de reflexión). Pero si bien tanto lo querido como el mismo querer son de alguna manera conocidos, el acto de querer no es formalmente ningún conocimiento, y ello a pesar de ser improcedente el decir que el querer es primero querer y luego conocido.

El acto volitivo es imposible fuera de la unidad estructural en la que se da con un conocimiento que le es esencialmente consectario. Tener, por ejemplo, sed es, a la vez, tener conciencia de ella. Una sed inconsciente es imposible, tanto como un círculo cuadrado. Y, sin embargo, la conciencia de la sed no es sed. Añadamos aún otra puntualización, indispensable para salir al paso de la vaga eficacia de cierto romanticismo paradójico, según el cual el querer más intenso es aquel en el que no se sabe bien lo que se quiere, ni tan siquiera si se está queriendo. La idea de este querer oculto y enigmático tiene un patente atractivo con el que se suele decorar, como con una ilustre y noble genealogía, un querer actual perfectamente claro y bien perfilado. Pero la realidad es que no hay propiamente ningún querer ignorado, ni ningún ignorar lo que se quiere, si por todo ello hay que entender una completa falta de conciencia. Lo que sí cabe es que el conocimiento sea inferior al querer, bien porque lo querido sea menos conocido que querido, bien porque el hecho mismo de querer no haya sido todavía objetivado en un acto reflejo, lo cual no es en verdad ningún misterio, sino la realidad, perfectamente inteligible, de un querer que solo es aprehendido de un modo concomitante. Pero ni en ese caso, ni en ninguno, es el querer su conciencia. Mi sed consiste en ganas de beber, no en la conciencia que yo tengo de estas ganas. Mientras que en la conciencia de mi sed yo poseo inmaterialmente la bebida y mis propias ganas de beberla, en la sed misma no me comporto como poseedor; al contrario, en tanto que sediento, más bien soy poseído. La sed no es ninguna análepsis, sino pura tendencia, un trascender «oréctico», un acto por el que la subjetividad, en vez de comportarse como el «en» de algo distinto de ella, funciona como un «hacia», como tensión o dirección a un ser.

También en la trascendencia del querer se da una constitución activa del objeto por la subjetividad. Hay, desde luego, la constitución activa en que consiste, como acto vital, el conocimiento necesario para el mismo hecho de querer. Pero no solo ella. El acto de querer es, igualmente —porque también él se verifica como un acto vital—, constitución activa de su objeto. Yo me doy a *mí* mismo la específica objetividad de lo querido. Tampoco esta afirmación debe tomarse en un sentido idealista, ya que hay que tener

presente: 1.º, que a lo querido no le es posible darme su ser-querido-por-mí, porque él no lo tiene (su ser-querido-por-mí no es nada en él); 2.º, que al darme yo su quererle no pongo su apetibilidad (en todo caso, la pondría al juzgarla; y aun así, es necesario que haya alguna apetibilidad en lo juzgado), de forma que lo que pongo es, simplemente, su ser-querido-por-mí, que es cosa mía; 3.º, que el puro hecho de poner esa objetividad formal de lo querido es, de suyo, una actividad objetivante, no una actividad objetivada a la manera en que lo puede ser el querer (como algo a su vez querido), pues incluso los actos del querer-querer, que son los actos de la libertad, no son estrictamente objetivados. Por otra parte, la libertad no es necesaria para la objetividad de lo querido.

Ello no obstante, la posición de la objetividad de lo querido es siempre un acto vital, una operación en la cual la subjetividad, aunque solicitada o requerida por algo distinto de ella, se comporta también activamente. Lo que ocurre es que en esta actividad la subjetividad no pone nada en el objeto de la volición, igual que al conocer tampoco pone nada en lo conocido. Y con todo, entre la posición de la objetividad de lo conocido y la de la objetividad de lo querido hay que advertir una esencial diferencia. La primera es de suyo un incremento de la subjetividad que la ejecuta, una análepsis de índole inmaterial, un trascender que consiste en recibir. Por el contrario, la posición de la objetividad de lo querido, aunque exige en la subjetividad la recepción inmaterial de este, y aunque a través de esa misma recepción es también analéptica de la bondad de su objeto, no consiste propiamente en recibir, sino en tender.

Este tender se advierte claramente en el caso concreto del *deseo.* Objeto del desear es siempre algo que no es poseído. Al desear conservar lo que se tiene, lo deseado no es lo que se tiene, sino el seguir-teniéndolo, el conservarlo; a pesar de lo cual, lo que se tiene está siendo querido; y, en tanto que se lo tiene, se lo quiere, no se lo desea. Desear es querer, pero no todo querer es desear. ¿Es también —cabe entonces preguntarse— todo querer un acto de tender, o el tender pertenece únicamente a la forma desiderativa del querer?

Hay un tender propio del deseo, un tender que se acaba cuando lo deseado es poseído. Ello permite una comparación entre el acto de desear y el movimiento. (Por el momento, vamos a limitarnos a considerar el caso del deseo cuyo sujeto quiere llegar a tener físicamente algo que de ese modo le falta. No es este el único caso posible de deseo, ya que también cabe que un sujeto desee para otro la posesión física de algo que este otro no tiene de ese modo). Ambos actos se acaban cuando su sujeto alcanza la posesión del término u objeto de los mismos. En cierto modo, la definición aristotélica del movimiento, «acto de un ente en potencia, en tanto que en potencia» también conviene al deseo. Solo se está en acto de deseo en tanto que se está en potencia de lo deseado, de la misma manera que solo se está en acto de movimiento en tanto que se está en potencia de su fin. Y todavía hay que añadir que, al desear, se está en potencia de lo deseado en medida mayor de la que al moverse se está en potencia del fin del movimiento. Porque, mientras que el acto de moverse es una aproximación física a su término, el acto de desear no siempre va acompañado de tal aproximación, y sobre todo no consiste en ella. Sin embargo, y justo porque el deseo no es una aproximación física a su objeto, el acto

de desear se da completo desde su comienzo, mientras que, en cambio, el acto de moverse solo se da cuando no está completamente dado. En sí mismo, el acto de moverse es menos actual que el del deseo. Sin duda, los dos son acto. Pero el acto del deseo no es, de suyo, nada potencial. Si el ser desiderante está en potencia, no es por tener el acto del deseo, sino por no tener lo deseado. En cambio, el ser que se mueve no solo está en potencia por no tener algo distinto del moverse, sino también, precisamente, por tener el acto del movimiento; y no vale decir que este tener el acto del movimiento se debe solo a no tener el acto que lo acaba, porque tal condición ya se cumplía con anterioridad al hecho de moverse. Este, pues, incluye por esencia algo potencial.

De ahí que, en rigor, la fórmula aristotélica «acto de un ente en potencia, en tanto que en potencia» solo convenga de una manera formal al movimiento. Si también cabe extenderla al acto del deseo, no es porque este incluya formalmente una cierta potencia de lo deseado. El deseo es el acto de lo deseado en tanto que deseado. Y el ser desiderante está en potencia de lo que él mismo desea, no por tenerlo como deseado, sino por no tenerlo como físicamente poseído. Por consiguiente, si se aplica al acto de desear la definición del movimiento, lo que se dice solo conviene a aquel materialmente, es decir, le conviene, no por ser lo que es, sino porque es *en* un sujeto que se halla en potencia de la posesión física de lo que desea.

Por tanto, al actualizarse por completo la potencia que respecto de la posesión física de lo deseado existía en el ser desiderante, *cesan en este dos actos esencialmente distintos: la actualización parcial de esa potencia y el acto del deseo.* El ser desiderante deja, así, de moverse hacia lo deseado y al mismo tiempo deja de desearlo, por la razón de que estas dos tendencias, aunque mutuamente irreductibles, tienen un mismo término u objeto, que ya ha sido alcanzado por un mismo sujeto o poseedor. De lo cual, en suma, se desprende que si el deseo, como acto del ser desiderante, es incompatible con la posesión física de su objeto, no es porque el desear sea —a diferencia del puro acto de moverse— una tendencia plenamente actual (lo que, en efecto, ocurre), sino porque es una tendencia a algo que de un modo físico no es poseído, y en calidad, justamente, de no poseído de ese modo. Como tendencia plenamente actual, el deseo es compatible con lo deseado. Tan lo es que consiste en ser su acto en el propio ser desiderante. Pero como tendencia plenamente actual a algo que de un modo físico no es poseído, resulta patentemente incompatible con la respectiva posesión. Lo que no es incompatible con la misma es lo que ya en el ser desiderante había «solo como tendencia plenamente actual» a lo ahora físicamente poseído: a saber, el acto de quererlo. El deseo era ya un acto de querer, pero no era sin más un acto de querer, ni siquiera tampoco un acto de querer tener algo de una manera física, sino un *acto de querer tener de un modo físico algo no poseído aún de esa manera.*

## 2. ONTOLOGÍA DEL QUERER

Examinemos, no obstante, más de cerca, el nexo entre la posesión física de lo deseado

y el acto del deseo. Es cierto que el deseo se satisface en la posesión física de objeto, pero no tan solo por ser esta una tal posesión. En primer lugar, es necesario que se dé en continuidad con el deseo, en el sentido de que este no cese antes del acto en el que su objeto es poseído de una manera física. El deseo satisfecho es, por definición, el que se acaba *en* ese mismo acto. Se trata, pues, de una real y efectiva continuidad, y por eso se dice con acierto que el deseo queda satisfecho *en* la posesión física de lo deseado. Lo que en definitiva significa que cuando el deseo se satisface es el acto de posesión lo que en verdad lo anula. Pero, ¿cómo es posible que la posesión física de lo deseado sea anulativa del deseo?

Se comprende muy bien que la posesión física del acto, plenamente actual, hacia el cual el movimiento se dirige, cancele al movimiento, porque este es, por esencia, parcialmente actual. Si el movimiento acaba en la posesión física del acto hacia el que se encamina, ello se debe a que no cabe que un sujeto esté, a la vez, parcial y plenamente actualizado. Pero, en cuanto hecho de querer, el deseo es un acto tan plenamente actual como el de la posesión física de lo deseado. El deseo no es el hecho parcialmente actual de encaminarse hacia esta posesión y que tiene por fuerza que acabarse cuando ella se da. ¿De qué manera, pues, el acto de la posesión física de lo deseado puede anular algo que no estriba en moverse hacia ella y que en cuanto hecho de querer no es lo contrario, tampoco, de una tal posesión?

No se puede entender que la posesión de lo deseado sea «lo contrario» de un acto de querer. Por consiguiente, si no existe en esa misma posesión un acto de querer que sea contrario a la volición en que el deseo consiste, tampoco hay modo de que aquella pueda comportarse como anulativa del deseo. Mas si este consiste en un querer tener de un modo físico algo no poseído aún de esa manera, su contrario es el acto de querer tener físicamente algo que ya es poseído de ese modo. El deseo, que es un acto de querer, se satisface, así, en el acto de querer que es «su» contrario. La satisfacción del deseo es un querer y no tan solo una posesión física, o, mejor dicho, es querer esta misma posesión, pero de un modo distinto al del querer ya dado en el deseo. La *continuidad esencial* entre el deseo y su satisfacción es la que existe por el hecho de ser ambos, aunque distintos, actos de querer la misma posesión. *El deseo se continúa, en cierto modo, en el hecho que lo anula y satisface.* No permanece en tanto que deseo, pero subsiste en tanto que querer; y aunque cabe que este querer desaparezca una vez que el deseo se ha satisfecho, lo que no cabe, en cambio, es que no aparezca en el momento en que el deseo se satisface. La posesión física de lo deseado no podría darse en continuidad con el deseo, si no se diese con ella el acto de querer lo poseído. Y este querer es un querer lo poseído en tanto que físicamente poseído: un acto de gozar lo que ya físicamente se posee.

El gozo de lo deseado-poseído es la satisfacción del deseo. Aunque requiere la posesión de lo deseado, no estriba, sin embargo, en poseerlo, sino en un nuevo modo de tender hacia él, en un quererlo con un querer distinto del que tenía la forma del deseo, porque es un tender que tiende a lo poseído precisamente en calidad de poseído. Si por tender se toma solamente el acto del movimiento o del deseo, no cabe duda de que lo ya

físicamente poseído no es a la vez objeto de tendencia. Pero no hay una razón clara para tomar de un modo tan restricto la noción del tender. En efecto, gozar es, en cierto modo, ser inmaterialmente poseído por lo que ya se tiene de una manera física, y este inmaterial ser-poseído consiste en ser-atraído, o sea en *un tender que, a diferencia del tender cinético y del desiderante, es tensión a lo que ya físicamente se posee.* Como gozo o deleite, la satisfacción del deseo sería imposible si lo físicamente poseído no estuviera atrayendo, en ese mismo acto, a su sujeto. Y esta atracción consiste en que el sujeto tiende a lo que le atrae, no según el modo de tender, a la vez actual y potencial, en que el moverse estriba, ni según la tendencia propia del deseo, la cual, aunque plenamente actual, coincide con la tendencia cinética en tener por objeto algo no poseído aún de un modo físico, sino según el peculiar modo de tender que, además de ser acto plenamente actual, tiene por objeto algo que de un modo físico es ya en acto en el mismo sujeto.

Por tanto, aunque no cualquier tender es un querer, todo querer, en cambio, es, por esencia, tensión, un estar siendo atraído, que es un inmaterial ser-poseído, de signo inverso al que se da en el conocer. En el gozo por el que el deseo se satisface, uno y el mismo sujeto hace a la vez, respecto de lo mismo, de poseído y de poseedor. Es físicamente poseedor de lo que él deseaba, y, al mismo tiempo, es poseído por ello de un modo inmaterial.

Pero importa advertir que este doble comportamiento de un sujeto, en la satisfacción de su deseo, como físicamente poseedor y como inmaterialmente poseído (en calidad de atraído) no acontece, de una manera propia, nada más que en el caso —el único hasta aquí considerado— de que la posesión física de algo haya sido querida *para* el propio ser desiderante. Porque, como ya se señaló, también cabe querer que algo sea físicamente poseído por otro ser que de ese modo no lo tiene; y en tal caso, cuando el deseo se cumple, la posesión física de lo deseado no concierne al ser desiderante como sujeto estrictamente físico de ella. Cierto que dicha posesión le afecta realmente, y hasta es verdad que en cierto modo le afecta de una manera física, pero no porque él sea el sujeto de la misma, sino porque se goza en que ella se esté dando en el sujeto para el cual la quiere. Es decir, que lo que en verdad le afecta estrictamente de una manera física, y en virtud de la satisfacción de su deseo, es el gozo que tiene por el hecho del cumplimiento de lo deseado. *¿Cómo es ello posible, siendo así que a título de estrictamente poseído de una manera física, lo gozado se da en otro sujeto* y *es gozado, por cierto, en cuanto que se da de esa manera?*

No se puede decir, en absoluto, que, como satisfactoria de un deseo, la posesión estrictamente física de lo deseado no pertenezca a la esencia de esta especie de gozo. Lo que se puede decir es solamente que para la esencia de esta especie de gozo dicha posesión no es necesaria *en* el ser que la goza. Lo mismo que él la deseaba para otro, también se satisface por el hecho de que ella se esté dando *en* ese otro. Pero entonces la pregunta se plantea acerca de la *posibilidad de desear algo para un ser que no es el propio ser desiderante.* La cuestión no ha quedado, pues, resuelta, sino tan solo aplazada. Y como todo desear es un querer, la pregunta se retrotrae, en definitiva, a esta cuestión esencial: *¿cómo cabe querer algo para un ser que no es el ser que lo quiere?* Y,

sin embargo, tan cierto como que el querer algo para sí difiere del querer algo para otro es que coinciden ambas voliciones en hallarse provistas de una estructura esencialmente idéntica.

En general, querer es querer algo para un ser. Este ser puede ser el mismo que lo quiere, y hasta cabe que sea, además de ello, lo mismo que es querido. La idea de «querer algo para un ser» no exige que este ser sea diferente de aquello que es querido, ni del ser que lo quiera. También es cierto que no exige que estos seres sean realmente un solo y mismo ser. No obstante, entre el ser volente y lo querido ha de existir alguna conveniencia. Lo querido lo es en tanto que formalmente conveniente para el sujeto de su volición. Cuando ambos seres son en realidad un solo ser, la conveniencia estriba justamente en una identidad. En cambio, si realmente son distintos, su conveniencia solo puede consistir en una cierta «connaturalidad» entre los dos. Por tanto, cuando el querer es un acontecimiento en su sujeto, es preciso que en este se dé también como acontecimiento esa connaturalidad con lo querido; es decir, hace falta que al sujeto al que acontece dicha volición le acontezca también estar connaturalizado con aquello que está haciendo de objeto de la misma. Tal sujeto quiere entonces lo que quiere, no por virtud de una connaturalidad cualquiera con su objeto, sino por virtud de la que tiene en un acto de *connaturalizarse* con el mismo, que es simultáneo de la respectiva volición.

Tales actos son realmente diferentes. Por muy ligada que esté a un acto de querer, la connaturalización de un ser con otro no es la tendencia activa que pone la objetividad de lo querido en cuanto tal, sino tan solo un acontecimiento formalmente pasivo en su sujeto y que estriba en que este queda «coaptado» o «adaptado» a la forma del ser de un ser distinto. Ni siquiera en el caso de la volición que está aconteciendo en un sujeto como una autovolición debe decirse que este acto de querer se identifica realmente con la autoidentidad que siempre conviene en acto a este sujeto, ni tampoco con la autoidentidad que le conviene en el mismo momento de quererse. Es indudable que estas dos formas de autoidentidad son realmente distintas, pues la primera no acontece en su sujeto, sino que es algo siempre dado en él, y algo dado en él siempre totalmente, mientras que la segunda es solo el acto, unas veces dado y otras no, de identificarse la subjetividad consigo misma y en el que esta no se autoidentifica nunca por completo, debido a la inadecuación de su conciencia. También cabe añadir, como un tercer rasgo discriminativo, que mientras el primer modo de autoidentidad se caracteriza por convenir al ser de la subjetividad a título tan solo de materialmente poseído, la segunda manera de autoidentidad consiste, por el contrario, en el acto en el que la subjetividad se posee a sí misma inmaterialmente. Pero ni lo uno ni lo otro son formalmente actos de querer. Y no lo son porque tampoco lo es el mismo ser en el que ambos modos de autoidentidad se dan, o sea, porque ese ser no es, por su propia esencia, volición, sino tan solo un ser aptitudinalmente volente, de la misma manera que tampoco consiste en conocer, sino tan solo en ser aptitudinalmente cognoscente.

Todo querer posible en este ser es un hecho que tiene la índole peculiar del acontecimiento y, por lo mismo, el carácter de un «acto físicamente actualizante». Este carácter no es el de ningún acto volitivo en calidad, simplemente, de acto volitivo. De la

misma manera que el conocimiento es una pura posesión inmaterial, el querer es una tendencia inmaterial, no una tendencia, como la que se da en el acto del movimiento, que existe únicamente en la medida en que el móvil es parcialmente actualizado de una manera física. Como tendencia plenamente actual, la volición es un acto cuyo sujeto se comporta como acto respecto de lo querido.

Cabe, por ello, describir así la volición: *actus actus actum intendentis.* La volición no implica por sí sola una potencia pasiva en su sujeto. De suyo, no es más que acto, y el sujeto volente un acto activo de su propio querer y, por lo mismo, de lo que es querido en cuanto tal. *Nada hay en la esencia del querer por cuya virtud la volición envuelva algún no-ser.* Que el acto volitivo sea distinto del sujeto volente, o que, además, este sujeto y su acto volitivo no sean realmente el mismo ser que es querido ni el ser para el que a su vez este se quiere, son cosas por completo impertinentes a la esencia misma del querer. Si pertenecen a algún acto volitivo, es tan solo *per accidens,* no porque ese acto sea querer, sino por estar dado en algún ser que por esencia es volitivo únicamente de un modo aptitudinal, o bien porque lo querido solo exige la posibilidad de que se lo quiera. Este último es el caso de todo lo que, pudiendo ser objeto de un querer subsistente, no se identifica realmente con esta volición. Si el querer subsistente también quiere lo que difiere de él, su no-ser lo querido se debe a una limitación de lo querido, no a una limitación del quererlo. Lo que sería realmente una limitación del acto de querer, incompatible con la volición subsistente, es que esta no pudiese querer nada que fuese distinto de ella.

Pues bien; si resumimos lo que se lleva dicho tras habernos planteado la pregunta de «cómo cabe querer algo para otro», nos encontramos con que lo esencial consiste en estas dos cosas: 1.ª, el querer supone siempre una unidad entre el ser volente y lo querido, a saber, una conveniencia entre ellos, dada al menos como una connaturalidad y de tal modo que, aunque no es formalmente la volición, constituye, no obstante, una imprescindible condición de la misma y algo que se mantiene en su sujeto mientras este realiza el mismo acto; 2.ª, la volición no implica ningún no-ser, de suerte que, además de suponer la conveniencia entre el ser volente y lo querido, consiste en una tendencia plenamente actual —por tanto, sin mezcla alguna de no-ser— del primero al segundo. Esta tendencia es por sí misma una unidad, *la peculiar forma de unidad por la que un acto tiende como acto a un acto,* en oposición a lo que ocurre en el movimiento, el cual, al exigir que su sujeto se halle en potencia del ser hacia el que se mueve, no constituye formalmente una unidad, sino «siempre todavía» una distancia, una separación.

Como tendencia plenamente actual, la volición puede verificarse como el acto de un ser respecto de su propia actualidad: como tendencia de esta actualidad hacia sí misma. Pero también la índole de tendencia plenamente actual hace posible que en la volición el sujeto esté, en su caso, unido de un modo tendencial a algo distinto de él. Esta unión tendencial del ser volente con lo por él querido no es una posesión, ni aun en el caso de que lo querido sea el mismo ser que lo quiere (lo cual en cierto modo se da siempre, bien que no en todos los casos de una manera temática y propiamente objetiva, porque el querer se funda en una cierta unidad o conveniencia que nunca deja de tener consigo

mismo el respectivo sujeto de la volición en tanto que efectivamente la ejecuta). Y esa unión tendencial del ser volente con lo por él querido no es una posesión, porque consiste, pura y simplemente, en la tensión, en el mero tender, de un ser a un ser. *El querer es el ser como tender estrictamente actual o inmaterial.* Por consiguiente, *la posibilidad de querer algo para otro es fundamentalmente idéntica a la posibilidad de querer algo para sí.* Tanto si quiere algo para sí, como si quiere algo para otro, el ser volente tiende de una manera inmaterial a un ser que le es conveniente. La conveniencia entre el ser que quiere y lo querido se da en toda volición, y ninguna volición se puede dar sin que se dé esa misma conveniencia, en la cual no consiste, pero sobre la cual se funda. Ella es, por tanto, la única conveniencia que ha de darse en toda volición. Si también es precisa alguna otra conveniencia para que existan ciertas voliciones, ello se debe, no simplemente a que estas sean actos de querer algo para un ser, sino a que son actos en los que se quiere algo para un ser que no es el mismo volente.

Para que algo pueda ser querido a título de conveniente para un ser que no es el que lo quiere, resulta a todas luces necesario que el ser volente esté también en acto de querer a ese otro y, por lo mismo, que convenga con él. La conveniencia que hay entre el ser que quiere y lo por él querido a título de conveniente para otro se funda en la conveniencia del primero con el ser de este otro. Porque un ser quiere a otro es por lo que *puede* tener la volición de algo que para ese otro es conveniente. En cambio, para que algo pueda ser querido en calidad de disconveniente para otro, es menester no solo que el ser volente no esté en acto de querer a ese otro, sino también que esté en acto de odiarlo. Porque un ser odia a otro es por lo que también puede tener la volición de lo que para este es disconveniente. En cierto modo, el odio es en este acto la razón de una determinada volición. Pero únicamente en cierto modo, y no tampoco en el más profundo o radical, porque a su vez el odio se fundamenta en un querer que tiene por objeto al ser volente o a algo que para este es conveniente.

Desde luego, el odio no consiste en la volición por él fundada, ni tampoco en aquella en la que él se funda; pero su ser no puede dejar de consistir esencialmente en un acto secundario o derivado respecto de la misma volición que lo hace posible. También el odio, por tanto, está fundado en una conveniencia. La raíz del odio es el amor, el querer positivo, que en cuanto tal no incluye ningún no-ser. Solo si lo querido incluye en cuanto tal algún no-ser, la volición funda el odio; mas no por lo que hay de ser en lo querido, sino por el no-ser que en él se incluye. El odio necesita del querer, mientras que el querer no necesita del odio. Si algún querer está mediado por el odio, ello se debe a que el objeto de la volición no lo es *per se,* sino *per accidens,* como disconveniente para un ser que es odiado, en cuyo caso lo querido *per se* es aquel ser al que lo odiado se opone y con el cual lo *per accidens* querido conviene indirectamente.

En sí misma, la volición se funda siempre en una unidad o conveniencia, y a su vez es de suyo una peculiar forma de unidad de índole inmaterial, aunque distinta de la unidad en la que el acto cognoscitivo estriba. De suyo, ni la volición ni el conocimiento incluyen forma alguna de no-ser o de disconveniencia. Pero cuando el querer y el conocer son acontecimientos de un sujeto y este tiene por querido o conocido algo que le es ajeno, la

volición y el conocimiento son, bien que cada cual a su manera, un trascender: el primero un trascender oréctico, y el segundo un trascender analéptico. De una manera formalmente analéptica, la subjetividad se trasciende al incrementar su ser intencional con el ser, inmaterialmente recibido, de otro ser; y se trasciende de una manera oréctica, pura y simplemente tendencial, al estar atraída como acto por un ser diferente del que ella misma es de un modo físico. Ello no obstante, el trascender oréctico supone el analéptico. La subjetividad es, como acto, atraída por algo que ella no es de una manera física, pero que en cambio tiene de un modo inmaterial. *Aquello que la subjetividad conoce y quiere es entonces en ella, simultáneamente, objeto de posesión y de tendencia, y ambas cosas de un modo inmaterial.*

### 3. La unidad de la subjetividad volente con su objeto

En cuanto objeto de un trascender analéptico, lo que incrementa al ser intencional de la subjetividad es actualmente *en ella* (claro está que también de un modo intencional o inmaterial). Por el contrario, en cuanto objeto de un trascender oréctico, lo que ya es actualmente en la subjetividad se comporta, no obstante, como un *en-sí,* como algo que atrae «hacia a la subjetividad. Esta es incrementada y atraída por uno y el mismo ser, sino que bajo aspectos diferentes. Yo soy inmaterialmente incrementado por el «en mí» de lo que yo conozco, y soy en cambio inmaterialmente atraído por su «en sí». Ni la primera ni la segunda parte de este aserto deben interpretarse en el sentido de la distinción del «nóumeno» y el «fenómeno». Lo que inmaterialmente me incrementa es algo que lo conocido es en sí, pero yo no soy inmaterialmente incrementado por el «en sí» de este, sino por su «en mí». En cambio, aunque lo que me atrae inmaterialmente es en mí también de esta manera (puesto que lo querido es conocido), yo no estoy siendo atraído por el «en mí» de este en sí (lo que por él estoy siendo es, precisamente, incrementado) sino por su «en sí».

De una manera formal, el trascender oréctico es, pues, más trascender que el analéptico. *Al querer algo ajeno, la subjetividad se comporta de una manera más puramente trascendente que al conocerlo, porque el quererlo no es su ser-él-en-mí, sino mi ser-yo-hacia-él.*

El «en sí» del ser ajeno que yo quiero no se reduce a lo que él es en mí, porque consiste en lo que ese ser es de suyo; pero para quererlo, tengo que conocerlo de algún modo. Algo de lo que es en sí lo que yo quiero debe ser en mí, aunque precisamente como objeto de mi acto de quererlo. No hay en ello ninguna contradicción, puesto que es posible distinguir entre lo que a la vez atañe a un ser por su en-sí y respecto a mí, y lo que le conviene únicamente bajo este segundo título. Así, por ejemplo, el «ser objeto» de mi acto cognoscitivo es algo que yo atribuyo a un ser respecto a mí, pero de modo que no dice nada de lo que es de suyo dicho ser; y otro tanto acontece con el respectivo «ser objeto» de mi acto de quererlo. En cambio, la conveniencia o la disconveniencia de un ser con mi propio ser, aunque no atañe al primero de una manera absoluta, le

pertenece, no obstante, por algo que él es de suyo. Por ser él como es —no por su «ser-en-mí»— es por lo que conviene o disconviene con el ser que yo soy.

Pero estas aclaraciones no zanjan por completo la cuestión. Lo que a un ser le corresponde por su «en sí», pero respecto a mí y en tanto que yo estoy unido a él en mi acto de quererlo, no puede ser otra cosa sino una conveniencia de su ser con el mío, mas no cualquier conveniencia, sino la que tiene como extremos, por una parte, lo que es en mí el «en sí» de lo que quiero y, por otra, mi propio ser. Y como lo que es en mí el «en sí» de lo que quiero depende no solo de este, sino también de mí, resulta, en suma, que lo que así me conviene depende doblemente de mi ser, sin dejar de depender de un ser ajeno. De esta suerte, al comparar la trascendencia volitiva con la cognoscitiva se pone de manifiesto que la primera, sobre ser más trascender que la segunda, también supone una mayor unidad entre la subjetividad en acto y su término u objeto intencional.

La volición es más «subjetiva» que el conocimiento. El querer es más íntimo que el conocer: *depende* más del ser de la subjetividad y, por lo mismo, también lo *expresa* mejor. Lo cual solo se explica si se tiene en cuenta, una vez más, que mi conocer es el «en mí» de lo que conozco, mientras que mi querer es mi ser-hacia-el-«en sí» de lo que quiero. Justo por ser tensión a este «en sí» y no posesión del mismo, el querer es de suyo más trascendente que el mero conocer. Pero precisamente también por ser tensión, el acto de querer depende más de la subjetividad que lo realiza, ya que esta no se limita a ser inmaterialmente incrementada por el objeto de su volición, sino que, al quererlo, actúa en función de la conveniencia de él con el ser de ella en acto. Tal conveniencia es, sin duda, una conveniencia conocida, pero no estriba en el hecho de conocerla, que como tal se reduce al puro «en mí» intencional de lo que quiero. Lejos, pues, de haber contradicción en que el querer sea, simultáneamente, más trascendente y más íntimo que el conocer —cuando el objeto de estos dos actos me es ajeno de una manera física—, lo que sucede es que la mayor trascendencia supone la mayor intimidad, y ello porque el querer no es otra cosa que la inmaterial tensión del ser volente hacia el propio «en sí» de lo querido.

El puro «en mí» intencional de lo que me conviene (y que en cuanto tal yo quiero) no se debe a esta misma conveniencia, ya que también lo que me disconviene (y en cuanto tal no quiero) se puede dar según ese intencional «en mí». El conocimiento tiene por objeto tanto lo conveniente como lo disconveniente. El querer, por el contrario, se limita a lo que en cada caso es conocido como algo conveniente y en tanto que así es conocido por la respectiva subjetividad; de tal manera que, aunque esta puede conocer a la vez ambos contrarios, no puede en cambio quererlos a la vez, si los conoce en tanto que contrarios. Tan imposible como la simultánea posesión física de estos es la simultánea tendencia inmaterial hacia los mismos cuando ambos son conocidos según su oposición. En el querer, la subjetividad se comporta, respecto de los contrarios como tales, de la misma manera que en la posesión estrictamente física o natural, pese a que la volición es, por su misma esencia, irreductible a todo poseer.

La razón de esta evidente analogía entre lo que es un tender y lo que es, en cambio, un poseer se halla en el hecho de que el primero implica una connaturalidad o

conveniencia física, dada a la vez de una manera física e intencional, entre la subjetividad y su objeto, cosa que no hace falta para la posibilidad del acto cognoscitivo. Si al querer A no puedo querer no-A, es porque en mi propio acto volitivo estoy físicamente connaturalizado con A. Mi volición de A no es esa connaturalidad con A en la que yo me encuentro como sujeto de este mismo acto, pero la implica o supone. La volición es, por tanto, la *expresión tendencial de una connaturalidad* o conveniencia física de la subjetividad con algún ser. Tal connaturalidad no se está dando de una manera meramente física. Su vigencia es también la de algo conocido y, en tanto que conocido, ya expresado; pero la volición no la expresa en un acto de posesión inmaterial que la tiene a ella por objeto, sino en una tensión, en una *órexis,* que tampoco tiene por objeto a esa misma connaturalidad, sino al ser con el cual está connaturalizado el sujeto volente. Esta tensión es, pues, una nueva forma de unidad, esencialmente distinta, por una parte, de la conveniencia física ya dada, y, por otra, de la unidad en que estriba el mismo conocimiento que el sujeto volente está teniendo de su respectivo término u objeto. La expresión tendencial de mi unidad con el ser que yo quiero es una peculiar forma de unidad de mi ser con el ser de lo querido: una unidad que se sobreañade a la connaturalidad que con él tengo y a esa unidad entre mi ser y el de este, que es formalmente el conocimiento que poseo de aquello mismo que quiero.

La subjetividad es un ser apto para «expresar» su unidad natural (connaturalidad) con otro ser, en la forma de una tensión inmaterial. De una manera muy amplia, hay que decir, por tanto, que *la subjetividad es el ser como sede o lugar de la aptitud para la tensión inmaterial al ser.* No es solamente algo en lo que el ser puede llegar a expresarse en tanto que otro o en tanto que sí mismo, sino también y sobre todo un ser en el que el ser puede llegar a expresarse como objeto o, respectivamente, como sujeto, de una tensión estrictamente actual (aunque actualizada). El acto en el que la subjetividad consuma su posibilidad más específica no es el conocimiento, sino la volición como unidad *sui generis* con el ser (propio o ajeno).

Ese acto se da en la subjetividad a la manera de un acontecimiento, como acto físicamente actualizante, igual que se da en ella el acto de conocer, y es, por ende, expresivo de una aptitud o potencia. Mas lo que así se expresa en la subjetividad cuando esta quiere de hecho algo ajeno es la aptitud o potencia para expresar a su vez, y de una manera inmaterialmente tendencial, su connaturalidad con otro ser. En el conocimiento necesario para la volición, la subjetividad percibe, digámoslo así, su «sintonía» con lo por ella querido; pero el mismo acto de querer —indisolublemente ligado, en una sola estructura, con esa percepción— es una nueva unidad: *la actividad tendencialmente unitiva de la subjetividad volente con su objeto.*

# V. ANGUSTIA ESENCIAL Y TRASCENDENCIA

## 1. LA CONCIENCIA DE LA PROPIA FINITUD

A la subjetividad, aptitudinalmente trascendente, le pertenece de una manera física la finitud. De lo contrario, no trascendería, ni de un modo aprehensivo, ni tampoco en la forma de la volición. Presupone, en efecto, el trascender una cierta dosis de no-ser: en cada caso, el respectivo no-ser aquello hacia lo cual se trasciende. Este no-ser es, pues, de un modo físico, limitación, finitud. Y la subjetividad es naturalmente limitada en tanto que le conviene, en su sentido intencional, el trascender.

En la «deducción» de la finitud natural de la subjetividad a partir de la realidad del trascender se da, por tanto, una necesidad esencial. No basta, desde luego, que algo sea naturalmente limitado para que cuente con la posibilidad de trascender, puesto que también ha de tener la capacidad de hacerse cargo de su limitación (aunque no resulte indispensable que el ejercicio de esta capacidad se realice de una manera propiamente filosófica por lo que se refiere a la conciencia de sus implicaciones). De alguna forma, y ello también por cierto en virtud de una pura necesidad esencial, el sujeto del hecho de trascender es consciente de sí como distinto del objeto intendido en cada caso. Ante todo, la vivencia de cierta «alteridad» constituye un aspecto imprescindible del acto de trascender. Esta vivencia puede llegar a ser analizada o, por el contrario, quedar en la situación de meramente ejercida. Pero nunca es la sola alteridad lo que justifica la inferencia de la limitación de uno de sus extremos. Basta efectivamente examinar la posibilidad de la constitución objetiva de lo «otro» por un Ser Absoluto. Desde un ser de esta índole, lo «otro» solo puede ser constituido como limitado o finito justamente en una relación de alteridad con el carácter incondicionado del ser que activamente la pone. Lo «otro» que el puro ser en plenitud tiene que ser finito, y es evidente que la plenitud y la limitación del ser son los «correlativos» de la mayor alteridad posible en el plano del ser (fuera ya de este plano, solo se puede dar la alteridad, si cabe llamarla así, entre el puro ser en plenitud y la absoluta nada).

En ese caso, se trata, evidentemente, de una distinción incompatible con una reciprocidad de finitudes. Por el contrario, en el caso de la subjetividad la constitución objetiva de lo «otro» puede serlo la de una finitud o la del Ser Absoluto. En ambas hipótesis, la alteridad se mantiene. Lo que no existe en la segunda hipótesis es la reciprocidad de finitudes que se da en la primera. Por tanto, la finitud natural de la subjetividad (constituyente) no se infiere de la limitación del objeto (constituido), sino de la *esencia* del acto de trascender, el cual exige que su sujeto activo no posea de un modo natural lo intransferiblemente pertinente al ser que hace de objeto. Este no-poseer de una

manera física lo que de un modo intransferible y positivo pertenece al objeto del acto de trascender es una evidente «finitud natural» del sujeto activo de tal acto: una limitación sin la que no le es posible constituir la presencia de lo otro precisamente en calidad de «otro» (ya sea condicionado o absoluto).

La finitud natural de su sujeto es, sin embargo, solo una condición del trascender, no necesariamente un término intencional patente, explícito —como el objeto lo es ante la conciencia— del acto respectivo. En este acto el sujeto se enlaza intencionalmente con algo que le es ajeno. La conexión entre el sujeto activo del trascender y el objeto del mismo se verifica como la unidad de dos seres cuyas respectivas entidades son naturalmente diferentes —al menos, bajo algún título—, siendo siempre el primero un ser finito originariamente connotado como distinto del respectivo término intencional. Como hemos visto, tal distinción entraña la correspondiente finitud en la subjetividad que se trasciende: una finitud dada, por cierto, independientemente de este acto. *La trascendencia implica la finitud, la finitud no implica la trascendencia, ni siquiera un ser aptitudinalmente trascendente.* Por ello es, en efecto, esta finitud una limitación natural, en el sentido de que no depende de su constitución como objeto ante la conciencia. Tal finitud natural se torna objeto para el mismo ser al que conviene, pero por obra de la reflexión, la cual exige un previo trascender independiente de la conciencia de aquella y que en su carácter aprehensivo puede tener por objeto estrictamente dicho una entidad finita, no la finitud de la entidad que intencionalmente se trasciende en ese mismo acto. Lo que supone un cierto trascender no es la finitud natural de la subjetividad, sino la conciencia, que esta alcanza, de ser una realidad naturalmente finita.

En la conciencia de su finitud, la subjetividad está, pues, trascendida de una doble manera que constituye una confirmación de su índole naturalmente limitada. Por una parte, y con anterioridad a toda reflexión, el sujeto del trascender se halla intencionalmente incrementado por la presencia de alguna realidad irreductible a la suya. Aunque no tenga un conocimiento explícito de ello, se encuentra en la situación de estar ya trascendiendo. El darse cuenta de esta situación, estableciéndola propiamente como objeto, pertenece a un acto reflexivo, pero la realidad, el puro ser de la misma en la subjetividad a la que atañe, no depende en modo alguno de ese acto. Y, por otra parte, la «tesis» de la finitud de la subjetividad —la constitución objetivante de esta limitación por el mismo ser al que concierne de una manera física— es también, a su vez, un modo peculiar de trascendencia.

Me autotrasciendo al advertir mi propia finitud. No dejo de ser finito, pero tampoco me limito a serlo, porque a la vez soy *consciente* de mi limitación. Ahora bien; si cabe hablar así de trascendencia es precisamente en el sentido en que se ha usado este término a lo largo de las consideraciones anteriores; y si la conciencia de la finitud se da en la subjetividad en el modo de un cierto trascender, ello se debe, no a lo que en aquella hay de *autoconciencia,* sino a que esta es posible solamente como una dimensión de un acontecimiento que se funda en algo irreductible al ser de la subjetividad. Según se señaló oportunamente, la conciencia que esta tiene de su ser es siempre —incluso en aquellas situaciones en las que de un modo más enfático se verifica el giro sobre el «sí mismo»—

a la vez tautológica y heterológica. Ninguna de estas dimensiones puede darse de un modo subsistente. Pero lo que permite hablar de un trascender, y lo que, además, obliga a reconocerlo, es el hecho de habérselas la subjetividad con algo que no se reduce a ella.

La conciencia de mi propia finitud no puede, por tanto, darse sin la conciencia global —sintética, «confundente»— de toda la realidad, dentro de la cual yo me percibo como *un* ser en *el* ser. Ello supone la correspondiente idea trascendental, una idea que desborda no solo al ser que la tiene, sino a cualquier ser finito. Pues aunque el acto en el que constituyo este concepto es tan solo una parte de mi vida, lo que en tal acto se da como su objeto es algo que me subsume, lo mismo que a cualquier posible realidad.

*En la conciencia de la finitud de su ser, la subjetividad confirma, pues, su finitud al trascenderla de una manera intencional.* Tal finitud resulta trascendida y, sin embargo, al mismo tiempo, confirmada. Es indudable que intencionalmente la trasciendo, ya que, al objetivar mi ser finito como «una» realidad, lo inscribo en «la» realidad. Mas de esta suerte «la» realidad queda objetivamente constituida como el ámbito en el que mi propia finitud se inscribe. La realidad es la totalidad de lo que yo no soy *y* lo que yo soy. Este «y» es el signo de mi finitud, mucho más y mejor que la expresión de lo positivo de mi ser. Si me incluyo en la totalidad de lo real, es porque soy finito. Afirmo mi propio ser al integrarme en esa totalidad, o, lo que es lo mismo, yo constituyo su objetividad como la propia del ámbito en que me inscribo. Por consiguiente, trasciendo lo que yo soy, pero lo trasciendo porque yo no soy «la» realidad, o sea porque soy real, pero finito, inscrito en la realidad.

Lo que mi conciencia advierte de este modo, mi propia finitud, no es la «determinada» alteridad de mi ser respecto de algún otro igualmente finito. A su manera es una cierta oposición, mas no la que se mantiene entre dos todos, o la que dentro de un todo determinado se da entre parte y parte, sino más bien la que existe entre la parte y el todo al que ella misma pertenece, pero al cual pone de una manera objetiva al ponerse a sí propia como inscrita en él. Lo peculiar de esta manera de inscribirse llega a hacerse patente cuando se advierte que el marco en el que la subjetividad se encuadra no es un todo restricto, sino el que corresponde a la noción trascendental del ser, el todo del que ningún ser queda excluido porque es «el todo del ser». Este mismo todo se halla implícito en la constitución objetiva de cualquier ser finito por la subjetividad consciente en acto, y ciertamente está implícito en los actos en los que me comparo con algún otro ser. Ello no obstante, lo que viene al caso no es tanto lo que sucede en el hecho de una tal comparación —desde luego, posible— cuanto lo que la reflexión permite señalar en cualquier vivencia de lo «otro» y especialmente la diferencia entre este tipo de hechos y el acto, formalmente reflexivo, en que estriba la tesis de la finitud natural de la subjetividad.

El correlato adecuado de esa finitud, el único que por principio puede darse como suficientemente expresivo de la misma, es la incondicionada infinitud de la noción del ser. De un modo inevitable hay que servirse de fórmulas negativas para mantener la irrestricta universalidad de esta noción. Decir de ella que es una noción indefinible significa, por tanto, en el presente contexto, que la limitación natural de la subjetividad se constituye,

*obiective,* ante la conciencia, en un acto de trascender perfectamente infinito por su término. *La necesaria imprecisión de la conciencia del mismo lleva consigo la también necesaria imprecisión de la conciencia de la finitud natural de la subjetividad.* Ante un objeto finito, esta se autoconnota, originariamente, de una manera «precisa». Es una determinada finitud ante otra finitud determinada. La reflexión puede conservar estos límites al referirse a las vivencias originarias, en tanto que también puede objetivarlas como provistas de ellos. En cambio, la posición «total» de mi finitud es esencialmente imprecisa porque es la posición de mi alteridad frente al todo del ser (un todo que desborda, por esencia, cualquier determinación). «Imprecisión» es, de esta suerte, un término que realmente no descalifica a la manera según la cual el ser se constituye como un todo en la posición de la finitud natural de la subjetividad. No la descalifica porque el todo en cuestión no es un conjunto determinado o restricto cuyas fronteras puedan permanecer insuficientemente conocidas. Para poder hablar de imprecisión como de algo que afecta a la manera en que un objeto queda constituido, es menester que este objeto sea concebible en principio como determinado en su entidad y, por lo mismo, como un ser finito (ya sea un mero elemento, ya un todo restricto o determinado).

Por el contrario, la razón misma de la entidad en cuanto tal no puede ser concebida como «una» entidad. El todo que extensivamente hablando le concierne es el todo del ser, con relación al cual no cabe hablar de fronteras sin incurrir en manifiesta contradicción. A título de defecto, la imprecisión subsiste en la idea de este todo por lo que atañe a *la forma* según cual ponemos sus elementos. Pero esta imprecisión es muy distinta de la que corresponde al todo de los seres. Mientras la una consiste en *la subjetiva confusión* —en la no-explicación— de la diversidad real interna al ser, la otra en cambio es *la propia infinitud del ser,* que se traduce en la imposibilidad de prescindirlo como la parte con relación a su todo o como un todo restricto frente a otro igualmente limitado. Si la primera imprecisión es un defecto, justamente un defecto de la subjetividad (de su conciencia respecto al todo del ser), la otra imprecisión es, al contrario, la riqueza del ser, la incondicionada infinitud de la razón misma de entidad, que, en oposición a la relativa «infinitud en su línea», propia de las esencias de los seres finitos, no se establece a su vez dentro del ser como una cierta participación del mismo.

* * *

En general, la explícita posición de la finitud de cualquier ser limitado —y no, pues, solamente la del ser de la subjetividad— es también posición de la incondicionada infinitud del ser. Pero en el caso de la subjetividad esta doble y coimplicada posición es un acontecimiento actualizante de una especial aptitud. Desde este punto de vista, la subjetividad podría ser «definida» como el ser finito apto, por esencia, para poner la infinitud del ser. Tal aptitud no ha de tomarse únicamente como una mera posibilidad. Aptitud significa en este caso algo que realmente se distingue de su efectivo ejercicio como «potencia subjetiva» de él. De ahí que la posición de la infinitud del ser sea un acontecimiento, una posibilidad «actualizada» en la subjetividad, y que esta, por tanto,

no pueda definirse simplemente como el ser finito al que compete la posición de la infinitud del ser. Porque si bien es cierto que le compete, ello es válido solo en términos de aptitud, lo cual implica una cierta determinación (limitación) del ser de la subjetividad. Ser apto y, solo por esencia, no más que apto, para poner la infinitud del ser es un modo especial de ser-limitado, una determinada forma de finitud, que no solamente no es la única que cabe concebir en general, sino tampoco es la sola posible para la esencia «ser finito que pone objetivamente la omnitud del ser sin restricción». La finitud humana se especifica por la necesidad esencial de que la tesis del ser sin restricción se dé en ella como un acontecimiento, es decir, como un acto actualizante de una mera aptitud que no siempre se ejerce. O lo que es lo mismo: *la esencia de la subjetividad es de tal índole que la posición de la infinitud del ser, inseparable de la conciencia explícita de la limitación del suyo propio, no es más que una posibilidad actualizada en este.*

La idea de la limitación en general no incluye la de la aptitud correspondiente a la irrestricta posición del ser, pero el concepto de una tal aptitud no solo incluye el de la limitación, sino que, según se señaló, también lo especifica en cierto modo, que es el propio del ser de la entidad finita que, solo por esencia, únicamente tiene, respecto de la omnitud del ser sin restricción, la capacidad de establecerla como objeto. Que esta posibilidad sea actualizada es, desde luego, un requisito indispensable para que lleguemos a alcanzar una conciencia explícita de nuestra finitud. Lo que no es necesario para la subjetividad es el *factum* de tal conciencia explicita. Para ser naturalmente lo que es, la subjetividad tiene bastante con la mera aptitud correspondiente a ese tipo de hechos, la cual, como se ha mostrado, es solidaria de la capacidad de poner como objeto al ser sin restricción.

En definitiva, se hace necesario hablar de un *factum,* aunque este no estribe en la conciencia explicita de la finitud de nuestro ser, ni siquiera en el de ninguna otra forma de conciencia. *El verdadero «factum» radical lo es, para cada subjetividad, ella misma.* Por consiguiente, su doble y solidaria aptitud —en realidad, una sola— para la posición del ser sin restricción y de su propio ser como finito es, en un sentido riguroso, una aptitud «natural»: algo que la subjetividad posee previamente a toda conciencia en acto y que ella no ha alcanzado por sí misma, porque le es enteramente indispensable para ser lo que es. Advertirse a sí misma, dentro de la indefinición del ser, como finita es, en la subjetividad, el acto actualizante de una aptitud enteramente fáctica. No solo no resulta necesaria mi conciencia del ser y de mí mismo, sino que tampoco es estrictamente indispensable mi aptitud para ello. Tal aptitud únicamente es necesaria para mi propio ser, que no es, a su vez, indispensable, sino tan solo esencialmente posible; por lo que tampoco pasa de ser «esencialmente posible» aquella misma aptitud. La actualidad de ella y de mí mismo se reduce, por ende, a una condición fáctica; es mera contingencia.

Desde este plano de radical facticidad, mi posición de la infinitud del ser y de la finitud de mi propio ser se me manifiesta, por tanto, como contingente, en virtud de algo más que lo que exige la simple distinción entre mi conciencia actual y la aptitud que naturalmente la precede. La facticidad así ofrecida estriba en la contingencia de un acto cuyo sujeto es también contingente. Se trata, pues, de una facticidad reduplicada, cuyo

nivel primario y decisivo lo proporciona la contingencia esencial de la subjetividad, la que atañe a la esencia de este ser al cual pertenece la aptitud para la doble posición examinada.

## 2. EL HECHO Y LOS PRESUPUESTOS DE LA ANGUSTIA ESENCIAL

La facticidad en cuestión (como nada más que contingencia) y la simple índole aptitudinal, que solo por esencia corresponde a mi ser en orden a la tesis de la infinitud del ser, representan aspectos negativos (o, si se prefiere hablar así, limitaciones, delimitaciones, que se hacen patentes en el curso de la reflexión filosófica) de mi propia entidad. Pero ello mismo contribuye a urgir la «positividad intencional» del acto en el que me abro a todo el ser. Por limitado y fáctico que yo sea y por muy precaria que, por tanto, deba de ser también mi posición de tal infinitud, no cabe duda de que, desde la angostura de mi ser, yo puedo hacer el acto por el cual constituyo como objeto al ser sin restricción, al que opongo y enlazo mi propia finitud.

*Ahí, en esa oposición, que al mismo tiempo es síntesis, entre la angostura de mi ser y la absoluta infinitud del ser, está la clave de la posibilidad de la angustia como hecho esencialmente metafísico.* Tal posibilidad está basada en la de hacer del ser el ámbito en el que se inscribe y se revela mi propia finitud. Por un lado, esta es naturalmente previa al acto en el que la constituyo como objeto; y por el otro, tampoco el ser estriba, ni siquiera tomado como el conjunto o todo de los seres, en su relativa índole de ámbito «para» la subjetividad. Pero tan cierto como que no consiste en serlo es que lo es, en el sentido de que la subjetividad no puede darse sino como *una* determinada realidad en *la* realidad. Mi ser postula algo que incondicionadamente me desborda y de lo cual participo. La subjetividad es físicamente angosta, estrecha, limitada, porque no es todo el ser; pero puede angustiarse porque en su finitud está provista de la capacidad de abrirse intencionalmente al ser sin restricción. Sin esta capacidad, mi finitud me quedaría inédita y, en consecuencia, no me sería posible el hecho de sentirme prisionero en la inmanencia de mi propio ser.

La posición de la finitud deviene «angustia» cuando es vivida como reclusión en la propia entidad. El hecho de sentirse circunscrito, ceñido, bloqueado, por los límites del mismo ser que pongo como mío: tal es el más profundo modo de la angustia y el que mejor revela la dialéctica de la «finitud natural» de la subjetividad y la «infinitud intencional» de la misma. Las otras modalidades de la angustia, incluso las que recientemente han sido objeto de un meritorio esclarecimiento filosófico, pueden tener un énfasis y un patetismo que muy cumplidamente justifican toda la atención que se les presta; pero no son tan radicales y elocuentes para el análisis de la subjetividad como la experiencia en la que esta se relaciona negativamente con su ser en tanto que aprisionado y constreñido por su propia limitación. En la reflexión comparativa, la posibilidad de una experiencia de esa índole se manifiesta como la de un acontecimiento con relación al cual la muerte y la libertad resultan formalmente inesenciales y, sobre todo, fuera de sentido.

Ninguna de ellas se ofrece como lo que provoca o determina esta angustia esencial. La constricción que la subjetividad experimenta sintiéndose prisionera de su ser es angustia intendente de algo dado de una manera previa a la posibilidad-necesidad de la muerte y a todas las posibilidades y necesidades de la libertad. Su sentido, en efecto, viene determinado por una limitación irreductible a la que significa el tener que dejar de ser y a la que está supuesta por la necesidad de decidirse acerca de sí mismo.

Como constricción del propio ser por la finitud natural de su entidad, la angustia no se refiere a la limitación en el sentido de un cierto acabamiento que necesariamente debe de acontecer. Por más que ese acabamiento esté incoado y como ya entrañado en el mismo ser al que concierne, su sentido cabal es, por esencia, el de algo futuro. De ahí que su negatividad pueda mostrarse como la materia de un «temor» (aunque específicamente diferente de los demás temores). El género es el mismo, porque el objeto de la respectiva angustia está cifrado en un *ulterior* no-ser. Contrariamente, en la angustia esencial no se requiere ninguna «anticipación». La finitud a que atañe tiene un sentido por entero independiente de toda caducidad. Aunque el ser al que afecta siguiera siendo siempre, y aunque nunca sintiese tener que dejar de ser, siempre seguiría siendo limitado, en tanto que naturalmente recluido en algo que le distingue de la omnitud del ser sin restricción. A la finitud esencial que en ello estriba pertenece la posibilidad definitoria de la angustia esencial. Menos que para ninguna otra cabe para ella la explicación de suponer en la subjetividad una tendencia a perseverar en su ser. Porque es *precisamente de «su ser», concretamente de su misma esencia, de lo que la subjetividad llega a angustiarse en la angustia esencial.* Lo cual solo es posible, ciertamente, no por lo que ese ser tiene de ser, sino por lo que tiene de no-ser —en términos de Leibniz, por su «mal metafísico»—, por su limitación. De esta suerte, la subjetividad se siente angosta en su esencia, estrechada por ella, al estarla viviendo como lo que, a la vez que le hace ser, le hace también no ser.

Cabe evidentemente cierta angustia ante la necesidad de decidirse, y como un vértigo frente a las posibilidades de la libertad. No ya solo *in concreto* para algún caso preciso, o bien para algún tipo de casos, sino *en general y esencialmente,* en tanto que además de poder vivir la constricción de una situación determinada (para la que cabe la veleidad de preferir que no se hubiera dado como un trance que fuerza a una elección), también resulta viable el angustiarse *in genere* de la necesidad de elegir siempre desde una situación, sea la que fuere. Pero *la situación fundamental es la finitud;* y para ella es un pobre consuelo la libertad. Naturalmente, a la finitud no se la puede entender como situación si por esta se toma un simple estado que ha llegado a acontecer en un sujeto y que puede ser sustituido, a lo largo del curso existencial, por otros igualmente transitorios. La finitud natural de la subjetividad es subyacente a los diversos estados —situaciones meramente pasajeras— en que esta puede encontrarse. Su vigencia resiste a la caducidad de tales «situaciones». Y, sin embargo, tiene, evidentemente, la índole de situación para el sujeto en acto de la angustia esencial, porque es vivida en este mismo acto como algo que le oprime: así, pues, como algo con lo que él mismo no se identifica enteramente. La subjetividad *se condivide* en la angustia esencial, justo porque se angustia «de sí

misma», porque no puede soportar su finitud, que de este modo se muestra irreductible a la misma subjetividad a la que afecta y que en ella se encuentra situada como en un recinto intolerable.

«Nadie está fuera de su propia piel», dice el adagio alemán; y en la angustia esencial la subjetividad está más dentro de sí que en ningún otro caso, porque se siente bloqueada por su ser, constreñida por su propia finitud, dentro de la cual se da también su propia libertad, que no pasa de ser la libertad de cambiar de postura en un recinto esencialmente angosto. Pero la subjetividad que así se sabe y experimenta finita, sabe y experimenta que hay algo más que su constricto ser. Ese algo más está presente en la angustia y la desborda. Le da sentido porque la sobrepasa. Y la sobrepasa porque desde su propia finitud vivida la subjetividad se siente llamada a él, intencionalmente trascendida por la inapelable vocación de lo que excede toda finitud. Veamos de qué modo.

En tanto que trascendida hacia el ser irrestricto, la subjetividad naturalmente finita tiene una «infinitud intencional» que le permite rebasar su ser viviéndolo como esencialmente constrictivo. *En la angustia esencial el ser de la subjetividad realiza la experiencia del no-ser, no solo porque se percibe limitada, sino porque se siente irreductible a la entidad finita en que consiste de un modo natural.* Ahora bien, este «sentirse irreductible» a la propia entidad delimitada en la que de un modo natural estriba no es, para la subjetividad en acto de su angustia, una experiencia lúcida y explícitamente positiva respecto de su infinitud intencional. Lo que en este acto predomina es lo negativo y depresivo, la oprimente «conciencia de la finitud».

La angustia no es la reflexión sobre la angustia. En la experiencia de sentirse atada a su propia entidad, la subjetividad se encuentra, indudablemente, en una cierta actitud de reflexión. Vuelta sobre sí misma de algún modo, ha objetivado, hasta donde es posible, su propia finitud. Pero tal actitud de reflexión no es todavía una reflexión *sobre* la angustia. Ni la facilidad de transitar de la una a la otra debe tomarse como un argumento para identificarlas o bien para proceder «como si» no hubiera diferencia esencial entre las mismas. La única forma idónea de habérselas ante la diferencia entre la reflexión en que la angustia consiste y la reflexión que versa sobre la angustia es tratar de hacer que la segunda se mantenga fiel a la primera. Lo que procede es, pues, hacer explícita la significación de la angustia esencial, comenzando ya por advertir que esta es, a su modo, una cierta actitud de reflexión. Sobre tal base hay que aplicar la lógica con todo el rigor posible.

Ahora bien; la lógica tropieza aquí desde el principio con una dificultad insoslayable. ¿Cómo cabe que un ser se sienta estrecho en su propia entidad? *¿No significa ello, en nuestro caso, una impensable escisión de la subjetividad respecto de sí misma?* Por otra parte, tampoco se trata aquí de un flujo de situaciones cuyo sujeto permanece idéntico. En la angustia esencial no hay una oposición de un determinado estado a otro. Lo que en ella se opone, y no a un estado, sino al sujeto que lo puede poseer, es la propia subjetividad como finita; de suerte que lo que habría, por tanto, que admitir es la impensable oposición de un ser respecto de su ser.

Este argumento trae a la memoria los de la corta lógica empleada contra la

introspección. El sujeto tendría que desdoblarse para ser a la vez actor y espectador de sus vivencias, y en cualquier caso estas quedarían perturbadas por la misma atención que se les concede. En realidad, tanto la dificultad que así se expone como la réplica que se le suele hacer atestiguan una confusión que sobrepasa los límites de lo permisible. Ciertamente, se puede —y aun se debe, para la posibilidad del saber psicológico— proyectar la atención sobre la «imagen inmediatamente subsiguiente a la vivencia». La introspección tiene lugar, así, como una «retrospección» al ejercerse sobre un «recuerdo inmediato». Sin embargo, esta fórmula sigue adoleciendo de una subrepticia ambigüedad, porque no se sabe exactamente si lo que significa es, en verdad, un recuerdo (así, pues, una imagen, todo lo vecina que se quiera a su correspondiente original) o, por el contrario, una prolongación atenuada de lo que solo más tarde podrá ser objetivamente recordado.

En este punto la metodología psicológica se enreda en dificultades que en definitiva vienen de aplazar o de haber encubierto la verdadera cuestión. Pues lo que en sustancia importa es lo siguiente: ¿hay, o no hay, de veras, alguna connotación de la propia vivencia en ejercicio? Apelar al recuerdo o a cualquier forma de prolongación de la vivencia solo tiene sentido si se admite que el sujeto de esta era consciente de ella en el momento en que le acontecía. Porque no es posible recordar lo que de ningún modo fue consciente, ni la prolongación de un acontecimiento extraconsciente puede servir de base para un acto de rememoración o introspección. Recapacito sobre mi vivencia, la hago, de una manera expresa, tema de mi conciencia actual, porque si bien no era anteriormente objeto de mi atención, su realidad me estaba connotada según una presencia no objetiva, no estrictamente intendida, pero tampoco meramente nula. Si ahora puedo decir, pongo por caso, que hace un momento estaba distraído mirando por la ventana, es porque lo que antes yo atendía no era precisamente mi acto de mirar, sino su objeto, pero también porque ese mismo acto sobre el que ahora vuelvo o recapacito no quedó enteramente ajeno a mi conciencia, en el sentido en que lo estaban siendo, por ejemplo, mis propios ojos y los movimientos de mi corazón. La conciencia de mi acto de mirar era realmente idéntica a mi acto de mirar. Su objeto era el objeto de este acto. Pero exactamente en la medida en que tal objeto era vivido, no temáticamente reflejado, como otro que yo, también mi propio acto de mirarlo estaba siendo vivido, no temáticamente reflejado, como mío. Y este *vivirlo* yo en tanto que mío, aun sin tener la índole de una reflexión auténticamente tal, lo distingue *a radice* de los hechos que solo me conciernen de un modo puramente extraconsciente.

Una vez más, se hace preciso distinguir entre la reflexión estrictamente dicha, que versa sobre una vivencia originaria, y el carácter en cierto modo reflexivo, inseparable de cualquier vivencia originaria, por muy vertida que la subjetividad se encuentre en ella a su objeto. La subjetividad consciente en acto es siempre, de algún modo, reflexiva, no porque se encuentre siempre en trance de estar objetivando una vivencia, sino porque toda vivencia es connotada —*eo ipso* vivida, no tematizada— como «suya». La reflexión estrictamente dicha es imposible, carece de sentido, sin esa previa autopresencia no objetiva. Por eso no puedo hablar de reflexión estrictamente dicha sobre mis propios

procesos extraconscientes. Mi poder de inferirlos es cosa muy distinta de la capacidad de objetivar vivencias que, en cuanto tales, me eran ya presentes como mías según el modo irreductiblemente «pre-objetivo» en que pertenecen al flujo de la conciencia espontánea. Los hechos que extraconscientemente me competen en calidad de míos no son en realidad objetivados, si por ello se entiende que al pensarlos se les traslada, desde una existencia preobjetiva y puramente vivida, hasta el nivel de una presencia temática. Para la subjetividad consciente en acto, tales hechos no tienen más presencia que la que se define por la forma de la objetividad en cuanto tal (aunque ontológicamente hablando sean tan míos, tan pertinentes a la unidad esencial de mi subjetividad idéntica, como los actos en que los infiero y como cualquier vivencia originaria).

Finalmente, y antes de regresar a la cuestión que la vivencia de la angustia planteaba, no está de sobra advertir que el prejuicio del «objetivismo» como pura «heterología» de la conciencia es tan vicioso como la concepción exclusivamente tautológica o subjetivista. Sin un objeto distinto de la vivencia, esta carece de toda viabilidad, aun en su propio carácter preobjetivo; pero este mismo carácter, en tanto que sin embargo pertenece a la vida consciente, es algo de lo que ni siquiera cabría hablar si la subjetividad no se pudiese aprehender, de un modo originario, en sus mismas vivencias y desde sí propia. Si yo las puedo conocer en otro, es porque, como se suele decir, «me pongo en su lugar», o sea, porque ya sé «por dentro y desde mí» lo que ellas son, aunque en esta manera de saberlas no haya una reflexión estrictamente dicha. Tal reflexión formal, que ya supone un auténtico *reflexum* objetivo y propiamente temático, sería un puro imposible sin la conciencia, nunca enteramente objetivante, de la subjetividad como idéntica a sí misma a pesar de sus cambios de actitud. Si ahora, en la reflexión, constituyo en objeto a mi vivencia de haber estado antes distraído mirando por la ventana, ello también se debe a que en el hecho de reflexionar tengo la conciencia de mí mismo precisamente como «el mismo yo» que era sujeto de aquella situación originaria. Y la posibilidad de reiterar las reflexiones sobre tal situación no hace otra cosa que confirmar esa conciencia real y esencialmente preobjetiva de mí mismo en cuanto sujeto idéntico a través de mis cambios (hablar de esa conciencia es ya, sin duda, hacer una reflexión estrictamente dicha; mas lo que así se torna objeto de reflexión es algo originario, primariamente vivido de una manera solo connotada).

*En la conciencia preobjetiva de mí mismo* —preobjetiva no porque yo la pueda poseer sin referirme a algo distinto de mí, sino porque en ella no me poseo a mí mismo como objeto— *no hay, pues, una escisión, un efectivo desdoblamiento de mi ser, sino al contrario, esa peculiar e indisoluble forma de identidad por la cual se define la subjetividad consciente en acto:* una identidad connotada y vivida, que es tanto como decir provista de la vitalidad de la conciencia originaria.

Pues bien; esta identidad, vitalmente consciente, de la subjetividad en acto, o, lo que es lo mismo, este preobjetivo connotarse la subjetividad a sí propia, se sigue dando en la angustia y en la reflexión sobre la angustia. En ninguna de ellas se produce una completa y total objetivación. Lo que hay ya en la vivencia de la angustia es una cierta objetivación de la finitud de la subjetividad. Tal finitud es el *obiectum* de la angustia, la cual, por

tanto, se refiere esencialmente al mismo ser que la vive, no porque este ser esté ahora vuelto sobre la vivencia, ya cumplida, de angustiarse, sino porque *angustiándose se vuelve hacia su propio ser como finito.*

La angustia es imposible sin la idea de la finitud del propio ser que se angustia; pero esta idea no es la vivencia de angustiarse, ni tampoco la idea de tal vivencia. El *ideatum* de ella consiste en la finitud de la subjetividad, en la angostura de mi propio ser, la cual, por cierto, como antes se observó, no se me da de un modo definido, recortado, preciso. Ni tan siquiera a título de finito se objetiva mi ser de una manera cabal. No ya solo en la angustia, sino tampoco en ninguna otra vivencia, ni en ningún tipo de reflexión posible. En la angustia, la subjetividad está segura, cierta, de su finitud, pero no la puede definir, de la misma manera que, como también antes se aclaró, no puede por principio hacerse cargo, en una forma precisa, de la plenitud del ser. Por trascender indefinidamente mi ser, la plenitud a cuya luz me advierto como finito hace que yo no pueda definirme, a pesar de estar cierto de mi limitación.

Para definirme cabalmente frente a la omnímoda infinitud del ser, yo habría de contar con algo más que con la idea, mera idea, de tal infinitud. Sería preciso que conociese el ser sin restricción, de una manera positiva y adecuada; para lo cual, en fin, tendría que serlo. Y eso mismo que yo tendría que ser y que no soy, puesto que soy finito, no es a su vez el conjunto o la totalidad de los seres. Este conjunto me incluye a mí precisamente en mi calidad de finito y de irreductiblemente opuesto a los demás. Si en la mera vivencia de la angustia puede bastarme la idea de ese conjunto, en la reflexión filosófica sobre la angustia debo hacerme cargo de que el verdadero *correlatum* de mi limitación es la incondicionada infinitud de un solo ser unitario, no la simple idea de un conjunto que me incluye a mí mismo *con* mi finitud. Tal finitud, la que en exclusiva me compete, es mí intransferible y propio modo de no-ser el ser sin restricción, y lo que de veras me angustia no es mi peculiar no-ser todos *los* seres, sino mi no-ser todo *el ser,* siendo este todo, singular e intensivo (no extensivo y plural), el único que puede hallarse libre de cualquier forma de limitación, lo mismo interna que externa. De ese omnímodo ser, que no posee partes, yo no soy una parte. Mi finitud no se integra en su ser, y en este sentido es, pues, una limitación perfecta y totalmente definida de una manera ontológica, bien que no, en cambio, de un modo propiamente lógico, si por *lógos* se entiende el que pertenece a la subjetividad, y si se toma por definición la noción adecuada o exhaustiva de mi propia entidad como limitada. Porque una tal noción, justo por exigir la idea, igualmente adecuada o exhaustiva, de la positiva infinitud del ser, solo puede tenerla el mismo Ser irrestricto. Por tanto, yo poseo solamente una idea imprecisa de mi finitud.

La vivencia de la angustia me es posible porque si bien mi ser posee efectivamente la índole de angosto o limitado, yo no tengo una idea comprehensiva de la limitación de mi entidad. La idea que de esta finitud me hago yo mismo se corresponde con mi propia deficiencia. Y, sin embargo, yo poseo, a la vez, una cierta infinitud intencional. Tengo la capacidad de concebir, siquiera sea inadecuada y negativamente, la infinitud del ser. Ante todo, puedo representarme la noción del ser en cuanto ser: soy sensible, valga la expresión, a la trascendentalidad de este concepto, por el que de un modo intencional

desbordo mi finitud. Con ello tengo bastante para poder ser sujeto de la angustia, en lo que toca a la indispensable dimensión aprehensiva de la infinitud del ser en cuanto ser y de la limitación que corresponde, en cambio, a mi entidad. Pero la angustia esencial, de que aquí hablamos, no por ser esencial ha de tomarse como si fuese un hecho pura y simplemente intelectivo. Junto a su dimensión «cognoscitiva», hay en ella, también, otra «afectiva». No me reduzco al simple testimonio de mi limitación. La propia finitud aprehendida queda realmente captada como un valor negativo. En la conciencia de la angostura de mi ser, me siento constreñido y, en cierto modo, negado, defraudado. Ello puede ocurrir porque, además de poseer la idea del ser en su incondicionada plenitud, también lo quiero, es decir, porque tiendo hacia él como al valor positivo por antonomasia. Con esto, claro está, se entra de lleno en la reflexión sobre la angustia, pero no más que en la consideración del ser en cuanto ser como condición de la posibilidad de la misma. La identidad real del *ens* y el *bonum* permite la unidad de la dimensión aprehensiva y la afectiva en la estructura de mi propio angustiarme. *No me angustio tan solo porque no soy el ser sin restricción, sino también porque de alguna forma quiero serlo.* El valor negativo de mi finitud es el reverso del valor positivo del puro Ser Absoluto.

He ahí el porqué más hondo de que líneas atrás se haya aludido a la existencia de una «vocación» de la subjetividad por el Ser que indefinidamente la trasciende. Sin esa vocación, no cabría angustiarse. Si de ningún modo quiero ser el Absoluto Ser, no puedo sentirme angosto por no serlo; y la única forma de que, siendo yo mismo limitado, pueda, sin embargo, darse en mi una cierta volición de lo Absoluto, es que este me la provoque. Cierto que la volición de lo Absoluto no puede darse en un ser que carezca de toda infinitud. Pero entonces es claro que la infinitud «intencional» que hay en mi ser y que me capacita para querer lo Absoluto es ontológicamente el correlato de la «intención» de lo Absoluto sobre mí. A esta intención es a lo que aquí se llama vocación, precisamente en un sentido ontológico y fundamental, distinto del que conviene al plano de la conciencia, pero que hace posible, al nivel de ella, el hecho de la angustia como el acto, esencialmente metafísico, en el cual se trasciende la finitud que la propia subjetividad se reconoce.

Lo que de modo natural me insta a salir de la angustia tiene por fundamento aquello mismo que la hace posible: mi vocación a la positiva plenitud. Así como no me he dado yo a mí mismo la realidad y el nombre de esta vocación, tampoco soy su término. Soy llamado, pero no por mí ni a mí. La trascendencia que hace posible la angustia y la supera no es, en su fundamento, una intención que surge desde mi ser. No constituye una efusión ni un desarrollo, ni me presupone en modo alguno; antes por el contrario, todo mi ser la está presuponiendo, porque soy totalmente un ser llamado *por* y *a* la plenitud del Ser. En consecuencia, y radicalmente hablando, no es que yo me trascienda en esta vocación, sino que soy trascendido, conservando mi singularidad y mi libertad. Por virtud de esta, *me* es posible negarme a redactar mi vida bajo el signo de mi vocación de plenitud, y también cabe que yo asuma mi existencia, poniéndola, de una manera activa y personal, bajo ese mismo signo. Pero en ambos casos me hace falta estar ya

trascendido, totalmente llamado a algo que infinitamente sobrepasa mi precaria entidad. Tal es la más profunda trascendencia, la que de un modo más íntimo me atañe. Si pese a mi finitud y a mi constitutiva índole reiforme, yo soy capaz de una infinitud «objetiva» de entidad y bondad, no es porque yo mismo me haya dado esta trascendental capacidad, ni porque yo la haya recibido tras recibir el ser. Si en mi limitación puedo tenerla, a pesar de que en ninguno de mis actos sobrepaso mi condición finita, ello solo es posible porque *desde su comienzo y su raíz mi ser consiste en la «respuesta ontológica» a una llamada a participar —de una manera finita, pero activamente subjetiva— en la misma entidad que me hace ser.* No, pues, en resolución, desde mí mismo, sino desde el Ser que al llamarme me pone, soy un ente capaz de la infinitud del ser en cuanto tal. Mi constitución activa de este objeto como *objeto* ante mí —mi actividad, físicamente inmanente, de pensarlo, de abrirme intencionalmente a él— es, en definitiva, secundaria, derivada, fundada, y en consecuencia también lo es, en general, toda mi actividad intencional, tanto cognoscitiva como volitiva.

En la angustia esencial hay un fundamento inmediato, dado *en* mí, que es mi propia capacidad para la infinitud del Ser. Pero este fundamento dado en mí —como «capacidad trascendental» que yo mismo soy— supone, en su calidad de recibido, un fundamento último que yo no soy, por tanto un fundamento «trascendente», que radical y originariamente *me existe.* Con él no solo cabe que la angustia se dé; sino que también es posible superarla en un acto de libertad.

A primera vista, esto parece una pura utopía, hasta una contradicción. Y, con todo, el hecho de la angustia revela que esa contradicción o esa utopía es algo a lo que la subjetividad se puede sentir llamada. El pleito entre la finitud natural de la subjetividad y la infinitud intencional de la misma se produce en el hecho de la angustia esencial, y en la reflexión sobre la angustia se echa de ver que no cede ninguna de las partes. Tan imposible como suprimir la infinitud intencional del ser que se ha angustiado es quitarle a este ser su radical limitación natural. Y por otra parte, tan cierto como que la subjetividad tiende radicalmente al ser sin restricción, es que no quiere perder su mismidad o, más exactamente, que quiere conservarla. ¿A qué aspira, pues, la subjetividad? ¿Hay que decir, en suma, que a una contradicción, de la que no es consciente?

A esa y no a ninguna otra conclusión habría necesariamente que llegar si no ocurriera que la coincidencia de la finitud natural y la infinitud intencional de nuestro ser no nos hiciera ya desconfiar de las contradicciones aparentes. Tanto como naturalmente limitada, la subjetividad es también intencionalmente infinita. Y no basta advertir, para superar la apariencia de contradicción, el diverso sentido —respectivamente natural e intencional— de la finitud y la infinitud subjetivas. La compatibilidad de la una con la otra en la subjetividad idéntica requiere, para quedar bien manifiesta, que se comprenda el mutuo condicionamiento de ellas. La subjetividad posee únicamente la infinitud intencional que es compatible con su finitud natural; e inversamente, la finitud natural de la subjetividad es la que esta puede poseer sin dejar de tener una cierta infinitud intencional. Poco antes se dijo que la subjetividad es sensible a la noción trascendental del ser. Lo que con ello se quería decir consiste simplemente en el hecho de que el ser

naturalmente limitado de la subjetividad es susceptible, a pesar de su limitación, de constituir en objeto a la infinitud del ser en cuanto ser. La subjetividad, aunque naturalmente finita, tiene la suficiente dosis de entidad como para poder abrirse intencionalmente al ser sin restricción, siquiera sea de una manera inadecuada, imprecisa y desde luego formalmente negativa en lo que toca a la infinitud del puro Ser Absoluto. De un modo correspondiente, hay que añadir que la inadecuación de la apertura al ser sin restricción proviene precisamente de la peculiar finitud de la subjetividad, que se caracteriza por el cruce de la aptitud para la conciencia y la índole reiforme de su ser en tanto que integrado por una ingrediente somática. Esta ingrediente somática y, consiguientemente, la índole reiforme pertenecen, de un modo necesario, a la peculiar finitud de la subjetividad, que no sería lo que es si no las tuviera.

Igualmente, tampoco hay contradicción en que la subjetividad esté llamada a colmar su infinitud intencional en la participación del puro Ser irrestricto. Participar de este ser no es formar parte de él, pero tampoco es perder la mismidad, diluirse en la pura infinitud. La vocación de la subjetividad por el Ser absoluto tiende a superar la finitud sin anularla. Es una vocación en la que soy llamado por mi nombre, el cual, por tanto, es igualmente el nombre de una intransferible posibilidad-vocación de participar del puro Ser. Si la angustia revela mi tensión hacia este puro Ser, no menos cierto es que también descubre, lealmente analizada, que no quiero perder mi mismidad. Puedo decir, por tanto, que aquello a lo que radicalmente aspiro es a saturar o plenificar mi propio yo sin anularlo. Para querer mi propia anulación, tengo, de una u otra manera, que haberme representado este ideal y haber desesperado por completo de la posibilidad de conseguirlo. Tal desesperación no es pensable sin la previa vivencia de la angustia; y la angustia confirma, a la luz de la reflexión e independientemente de la salida empírica que se le dé, la entrañable tendencia de la subjetividad a su cabal y positiva plenitud. Por eso, y sin pretender entrar pedantemente y en pura frivolidad en el misterio de la desesperación absoluta —aunque ¿quién no se ha visto alguna vez al borde de ella, bien que no sea más que por motivos seguramente poco razonables, sobre todo vistos desde fuera?—, hay que pensar que existe una auténtica lógica inmanente en el yo que quiere destruirse cuando desespera «por completo» de poder alcanzar plenitud.

* * *

Hay ciertamente un misterio en la génesis de ese «por completo». La metodología forzosamente presuntiva y, por esencia, hipotética, que nos coloca ante él en la reflexión sobre el comportamiento ajeno (o bien en la que podamos hacer sobre la propia conducta, cuando se rememora la vivencia, más o menos auténtica, de haber estado al borde de la absoluta desesperación), tropieza con una ineludible ambigüedad. Se hace imposible definir exactamente la parte de la libertad y la conciencia, y la porción que deba atribuirse al condicionamiento dimanante del carácter reiforme de la subjetividad. ¿Hasta qué punto es fecunda, si cabe hablar así, la perturbación de la conciencia por factores somáticos? Porque, por otro lado, no se puede negar que, por lo menos hasta

cierto límite, hay como una ironía de la conciencia en el hecho de objetivar las situaciones en que la propia subjetividad se halla, y por lo mismo cabe preguntarse hasta qué punto la desesperación total, precisamente en lo que tiene de total, no es el efecto de un acto de libertad que la eleva a ese rango. Y si nos seguimos deslizando por la pendiente de las meras conjeturas, ¿qué nos impide pensar que el «por completo» de la desesperación determinante de la abolición del yo tenga, en definitiva, idéntica raíz que la llamada a la positiva plenitud?

Lo que impide que sea megalomanía la esperanza de abrirse a esta plenitud es la conciencia de la incapacidad de llegar por sí solo a conseguirla. Por el contrario, en el abandono a la desesperación total cabe ver un libre gesto de soberbia, no más libre que el acto de esperanza, pero cuya plenitud de negación es la reliquia de una vocación de plenitud, que hace posible el acto de querer abolir para sí mismo *toda* posibilidad en general. Que esta pretensión resulte vana (o que a la postre el gesto de completa soberbia, como el cristiano entiende, solo se libere del ridículo por el castigo de una completa y ultramundana desesperación) es algo que no debe hacernos olvidar la posibilidad de deformar la vocación de plenitud del yo. Esta posibilidad está fundada en el enigmático poder de la libertad, abierta a la tentación de una autosuficiencia que convierte a la angustia en absoluta desesperación. Y con todo, esta misma, por su negatividad, por lo que tiene de repulsivo y odioso, es un signo inequívoco de la tendencia de la subjetividad a su propia y positiva plenitud.

Ya sea en la forma de la desesperación total como su límite, ya de algún otro modo, la subjetividad tiende naturalmente a superar la angustia. Y no porque esta no le sea de ningún modo natural, sino porque solo se lo es de un modo pasajero y transitorio. Es natural que la subjetividad llegue a angustiarse, porque, por mucho que se aturda y afane en el comercio con los objetivos empíricos, que constituyen su horizonte inmediato y más a mano, estos objetivos no pueden reemplazar, aunque se cumplan, a lo que da sentido a la vocación natural de plenitud. Nos pueden interesar y distraer, pero no pueden saciarnos. En realidad, la subjetividad que se limita a ellos no deja enteramente de angustiarse, sino que pasa como sobre ascuas por la angustia y se consuela con un proceder inauténtico en el que hay una cierta dosis de «mala fe» en el sentido sartriano. La naturalidad de la vivencia de la angustia equivale, por tanto, a la autenticidad de su sujeto, sin que ello signifique que carezca de toda naturalidad el comportamiento contrario. Este comportamiento es también, a su modo, natural, porque lo es esencialmente su origen: la pretensión de superar la angustia. Pero no alcanza el máximo de naturalidad y equivalentemente de autenticidad, puesto que en vez de superar la angustia, la rehuye. No asume la finitud, sino que la encubre y, por lo mismo, de un modo correlativo, en vez de abrirse a una conciencia lúcida de la vocación de plenitud, se enajena y consuela con el tráfago de los objetivos empíricos, tasándolos por encima de su precio. Esta conducta se halla *ab initio* expuesta a la desesperación total. Cualquier fracaso, valorado también muy por encima de lo que realmente se merece, puede quebrar la confiada línea existencial de la subjetividad desentendida de su verdadera finitud y, de esta suerte, por falta de perspectiva y de mesura, fácilmente cae en la

tentación de llevar hasta el límite la negatividad del propio ser.

La subjetividad consciente en acto puede ser fiel o infiel a su esencial vocación de plenitud. Lo que no puede hacer la libertad es anular el *factum* de esta vocación; a lo sumo, puede deformarlo, tratando, con mejor o peor éxito, de ponerle un disfraz o de buscarle un sucedáneo empírico. Pero en el caso contrario la subjetividad no deja de comportarse libremente. *La síntesis de su infinitud intencional y su limitación natural precede a toda elección.*

## TERCERA PARTE
# LA INTIMIDAD SUBJETIVA

## SECCIÓN PRIMERA
# LAS APORÍAS A LA INTIMIDAD

Para el esbozo, que ulteriormente habrá que desarrollar en este mismo capítulo, de las más importantes aporías a la noción de la «intimidad subjetiva», nos proporciona un primer criterio tipológico la distinción entre la subjetividad «consciente en acto» y la subjetividad «aptitudinalmente consciente». De una manera muy amplia, la voz «intimidad» puede ser referida a los dos miembros de esta distinción, si bien, como en seguida habrá que ver con todo el detenimiento necesario, su sentido se determina en cada caso por las respectivas inflexiones. Algo enteramente paralelo hemos venido haciendo en el uso del término «trascendencia». Por una parte, se ha empleado esta voz para significar un trascender pasivo o receptivo, que conviene a la subjetividad en el nivel, enteramente preconsciente, en el que se ejerce sobre ella la eficacia de una fundamental apelación. Este nivel es el que corresponde a la subjetividad aptitudinalmente consciente, aunque mediante esta afecta, en realidad, y en cualquier situación, a la subjetividad entera. Por otra parte, también se ha hablado aquí de «trascendencia» para expresar con este mismo término la índole intencional de las operaciones de la vida consciente o, lo que en nuestro caso da lo mismo, de la subjetividad en el nivel de la conciencia en acto.

La distinción entre estos dos niveles no debe interpretarse en el sentido de que ambos planos de la subjetividad permanezcan aislados entre sí. Como ya se aclaró, el que sirve de base condiciona todo el dinamismo operativo de la vida consciente, y todavía es preciso insistir en que la misma subjetividad consciente en acto es también, por esencia, subjetividad aptitudinalmente consciente. Ninguno de sus actos de conciencia es en ella otra cosa que la actualización de una aptitud por la cual, y no por su ejercicio, se define. La esencia de la subjetividad consciente en acto no es ningún determinado acto de conciencia, sino la aptitud, en que la subjetividad siempre consiste, de llegar a ejercerlo.

Una vez hechas estas aclaraciones, queda libre el camino para la distinción de la «intimidad de la subjetividad consciente en acto» y la «intimidad de la mera subjetividad aptitudinalmente consciente», y ello, desde luego y por completo, de un modo paralelo al de la distinción de las respectivas «trascendencias». En su primer sentido, «intimidad» expresa aquí la propiedad por la que, ante todo, cualquier acto de la vida consciente connota a la subjetividad que lo realiza. Es, pues, en primer lugar, una autopresencia inadecuada, pero absolutamente indispensable para la misma heterología de toda aprehensión y volición según el modo de la finitud de nuestro ser. Y en segundo lugar,

también corresponde a este sentido la tautología de la reflexividad de la conciencia, como una cierta auto-objetivación. En cambio, la intimidad de la mera subjetividad aptitudinalmente consciente es el ser en el que la subjetividad siempre consiste «previamente» a sus actos de conciencia (no solo, pues, su sustancia, sino también todas sus determinaciones estables). Claro es que los mismos actos de conciencia no son formalmente íntimos en esta segunda acepción, pero lo son, en cambio, en la primera, si bien hay que observar que la autopresencia que poseen no es nada sobreañadido a la de la subjetividad que los realiza.

Dos grupos bien definidos cabe hacer en una esquemática enumeración de las principales aporías a la intimidad de la subjetividad consciente en acto: 1.º, el de las que llegan a negarla, por considerarla incompatible con la esencial heterología de la conciencia; 2.º, el de las que la afirman, pero precisamente en calidad de un hecho negativo. Y por su parte, las aporías a la intimidad de la subjetividad aptitudinalmente consciente también pueden ser clasificadas, de un modo muy sumario, en otros dos grupos: 1.º, el de las que niegan tal intimidad, considerándola una «ficción metafísica», enteramente opuesta a los postulados y al espíritu del método científico; 2.º, el de las que la admiten, aunque tan solo como una mera condición «formal», desprovista de todo «contenido».

Por último, y para dejar bien aclarada la significación de este inicial esbozo tipológico, conviene reparar en que ni en él, ni en las consideraciones subsiguientes, se trata de una reseña de fórmulas literales ni de nada que se le pueda parecer. En la mayoría de los casos, el término «intimidad» no es empleado por quienes rechazan la idea. Mucho menos debe buscarse en ellos una distinción terminológica como la aquí propuesta para señalar la diferencia entre la tautología subjetiva y el ser que establemente le subyace. Son los conceptos, y no las palabras, lo que aquí se ha intentado recoger.

# I. APORÍAS A LA INTIMIDAD CONSCIENTE EN ACTO

## 1. Oposición a la heterología de la conciencia

A la idea de una intimidad consciente en acto se oponen, en primer lugar, como ya vimos, todos los prejuicios que la excluyen por considerarla incompatible con la «heterología» de los actos conscientes. Una fórmula que vale para el caso, si se la toma en su literalidad, es la de Merleau-Ponty: «Los actos de nuestro Yo son de tal índole que se rebasan a sí mismos, y no hay intimidad de la conciencia» (*Phénoménologie de la perception,* parte III, I). La negación es tajante. No hay, no puede haber, ninguna intimidad de la conciencia, porque los actos del Yo trascienden necesariamente de sí mismos, y ello, por cierto, en virtud de su propia índole, ni más ni menos que porque su ser consiste en trascender. No parece que haya que preguntarse de qué conciencia se trata, en qué sentido se habla aquí de ella. La conciencia consiste, lisa y llanamente, en los actos del Yo. Aquello a lo que se le niega así la intimidad son, por tanto, esos mismos actos trascendentes, de suerte que toda nuestra conciencia es trascendencia: por esencia, actividad de trascender. Ni tampoco parece que haya que aclarar lo que se entiende por intimidad. La cosa está bien clara: intimidad es justo lo contrario de la índole activamente trascendente de los actos del Yo, el imposible que sería preciso para que tales actos fuesen inmanentes como actos de conciencia.

A este sistema autónomo de «claridades» se opone, sin embargo, una cuestión: ¿hasta qué punto y por qué no pueden ser activamente inmanentes los actos de nuestro yo? ¿Tan solo porque son activamente trascendentes? Esta razón no basta, de no ser que ya se sobreentienda por inmanencia activa la de una actividad vuelta sobre sí propia de tal forma que ella y tan solo ella constituya su legítimo objeto intencional. Pero no es esa la única manera en la que cabe hablar de una inmanencia activa de nuestros propios actos de conciencia. Además de que en su dimensión estrictamente física estos actos son, en cuanto tales, inmanentes, acontece que su objeto intencional, aunque distinto de ellos, es el objeto de una actividad *inobjetivamente autopresente.* Esta autopresencia inobjetiva, constituida como una tautología irreductible a toda forma de auto-objetivación (tanto adecuada, como inadecuada), es, sin duda alguna, intimidad, no una intimidad objetivada, ni tampoco una intimidad incompatible con la activa trascendencia hacia un objeto, sino una intimidad tan solo subjetiva, aunque por supuesto activa: la que más formalmente pertenece a la subjetividad consciente en acto.

La causa de que nominalmente se rechace una intimidad que, sin embargo, es afirmada de hecho, consiste, sobre todo, en la dificultad de *exponerla* sin incurrir en grave deformación. *En realidad, las negaciones de esta intimidad prestan mejor*

*servicio que las afirmaciones de la misma no suficientemente matizadas.* Los complementos que Merleau-Ponty le da a su fórmula acaban siendo una verdadera afirmación, no, ciertamente, de índole nominal, pero sí conceptual y hasta exagerada, según se observa en la descripción metafórica del *cogito* como un *«contacto* simultáneo con mi ser y con el ser del mundo». Sería, no obstante, excesivo aplicar a esta fórmula el mismo rigor que su autor ha aplicado sobre la palabra «intimidad». En cualquier caso, es imposible eludir por completo el riesgo de las metáforas. Lo que resulta posible es compensar las unas con las otras; y lo más necesario consiste en no confundir los respectivos planos de la tautología y la heterología.

La intimidad de la subjetividad consciente en acto, la que formalmente se articula con la actividad de trascender, además de no ser un *a priori* de esta actividad o de su objeto, tampoco es nada que pueda serles «simultáneo», si por tal simultaneidad debe entenderse la que afecta a los términos de una correlación. Correlativo de un objeto dado, o bien de la actividad de darlo como objeto, es tan solo otro objeto que en cuanto tal se da, o bien la actividad correspondiente. Por el contrario, la intimidad de la subjetividad consciente en acto tiene un carácter formalmente subjetivo, que excluye, según se dijo, no al objeto intencional del trascender, sino a la propia objetivación total del ser que activamente se trasciende. Y porque excluye a esta objetivación, o mejor, porque no está determinada por ella, la autopresencia de la subjetividad consciente en acto puede y tiene que darse en la misma *actividad* de trascender intencionalmente hacia un objeto. En este sentido cabe, en efecto, decir que no hay una pura intimidad de la subjetividad que se trasciende, una tautología cerrada y absoluta, independiente de toda heterología, de tal manera que el acto de trascender fuese otra actividad, un acto nuevo; pero ello obliga a reconocer al mismo tiempo que no hay tampoco una absoluta trascendencia activa de la subjetividad consciente en acto, un puro éxtasis, una heterología independiente de la connotación de la subjetividad activa. Y además de no haberla, tampoco es concebible. En la actividad de trascender, la subjetividad se enajena, pero no por completo, no para perderse como subjetividad, sino al contrario, para ganar la «presencia inobjetiva» de sí misma.

La única simultaneidad que cabe atribuir a esta presencia con relación a la presencia objetiva del término intencional del trascender es la que se declara al afirmar que la una y la otra se dan en un solo acto; de suerte que tampoco hay que pensar en una simple simultaneidad cronológica, en la medida en que esta se predica propiamente de dos actos distintos, ya sean independientes, ya enlazados en la unidad de una estructura. Tautología y heterología se dan aquí, en la unidad de la subjetividad consciente en acto, como dos dimensiones de un solo y mismo acto, siendo la intimidad la dimensión subjetiva y connotada, mientras que la presencia de un objeto es formalmente la dimensión objetiva y temática, la que define el sentido de la intención en su modalidad más natural, que es la que corresponde a las vivencias originarias y no a los actos de la reflexión estrictamente dicha.

La dificultad de «exponer» esta tautología inobjetiva en que consiste la intimidad más formal de la subjetividad consciente en acto, se debe principalmente a tres razones que se ayudan o complementan entre sí: 1.ª, la ya aludida al señalar el riesgo, nunca

enteramente superable, de las interpretaciones metafóricas, en las que hay siempre un cierto deslizamiento hacia las realidades corporales; 2.ª, la tendencia al lenguaje de la objetividad intencional o, respectivamente, al del trascender activo hacia la misma; 3.ª, la posibilidad de interpolar la descripción de las vivencias originarias con lo que es específico de la reflexión estrictamente dicha. Examinemos sucesivamente estas razones.

El deslizamiento hacia la realidad corpórea no se debe tan solo a la fuerza de las metáforas ni al origen empírico o sensorial de todos nuestros conceptos. Hay, ante todo y fundamentalmente, el hecho de que la subjetividad autopresente es por esencia su cuerpo, aunque no más que en una forma inadecuada. Esto lleva consigo, además de una inclinación al uso de expresiones que según su acepción más rigurosa convienen a los cuerpos y solamente a ellos, también una connotación del cuerpo propio en calidad de algo que ella misma es. La tautología inobjetiva de la subjetividad consciente en acto es algo más que esta tautología del cuerpo propio, pero la incluye o complica, sin necesidad de un acto nuevo. La misma connotación de la subjetividad que se trasciende es ya connotación del cuerpo propio. De ahí que cuando se afirma que la interpretación sustancialista de la subjetividad implica unas categorías de significación evidentemente corpórea no solo se dice algo muy cierto, sino también algo que no debe reprocharse a esa interpretación. El uso de las categorías corpóreas en la *teoría* sustancialista de la subjetividad responde a la connotación del cuerpo propio en la realidad de ciertas *vivencias originarias;* y no es la fidelidad a estas vivencias lo que hay que censurar a la interpretación de las mismas (una interpretación que es sustancialista no por estar inadvertidamente contagiada de categorías corpóreas, sino, primariamente, porque la propia subjetividad se advierte, en algunas de sus vivencias, como una sustancia que también es cuerpo).

La tendencia a expresar la intimidad de la subjetividad consciente en acto por medio del lenguaje de la objetividad no es otra cosa que una manifestación de la dirección natural de nuestro ser hacia el término intencional de sus vivencias. Nuestro ser se realiza, en la vida consciente, como una dirección hacia algo otro. Vivir *con* otros seres y *entre* ellos significa, para la subjetividad, primordialmente, tenerlos ante sí, contar con ellos como con algo que objetivamente se presenta en calidad de otro, tanto en lo que de negativo tiene esto, como también según su aspecto positivo. Ello explica la tentación de concebir el trascender activamente intencional como excluyente de la intimidad subjetiva, pero sobre todo explica la tendencia a referirse a esta en un lenguaje idóneo para lo que la subjetividad tiene ante sí. Y en rigor toda dicción, toda palabra, es ya una cierta objetivación de lo que expresa; una objetivación que desde luego implica una subjetividad activa, pero también a su vez una subjetividad que, justamente en tanto que es activa según el modo peculiar de la conciencia, se halla intencionalmente enderezada hacia algo distinto de ella misma y de su propio acto. Que no se dé en la trascendencia intencional una completa y pura enajenación ni pueda tampoco haberla (¿cómo podríamos luego objetivarla en su mismo concepto?) no quiere decir que, desde una absoluta autoposesión, la subjetividad con-descienda o trascienda hacia algo otro. La subjetividad consciente en acto se autoposee en la dirección hacia el objeto de alguna vivencia

originaria, aun en el caso de la reflexión estrictamente dicha que, por muy encumbrada que se encuentre, es siempre reiterativa de alguna vivencia de esa clase y, por lo mismo, del objeto de ella. (La posibilidad de reiterar la reflexión está condicionada por la necesidad de reiterar alguna vivencia originaria y, con esta, su objeto. Si este llega a evadirse totalmente del campo de la atención, ya no hay propiamente reflexión como acto que actualmente se ejecuta. Lo que subsiste es solo la «idea» del reflexionar.)

La exposición de la intimidad subjetiva tal como esta se ejerce según su forma más propia (la que corresponde al cumplimiento de las vivencias originarias) es una reflexión estrictamente dicha, o incluso el fruto, mejor o peor logrado, de una tal reflexión; de ahí la posibilidad de deformar la originaria tautología subjetiva, interpolándola con lo que de un modo propio pertenece al acto de pensarla. Reflexionando sobre una vivencia originaria, la intimidad de la subjetividad consciente en acto queda parcialmente objetivada: se me presenta como un cierto objeto, como algo ante mí. Si yo no me doy cuenta de que esto se debe a la reflexión —por tanto, si no reflexiono nuevamente—, pienso que mi autopresencia originaria es formalmente objetiva, lo mismo que la del objeto intencional de mi acto de trascender y en la concreta forma de un correlato de ella. La tosquedad y la esencial falsedad de esta interpretación de la tautología originariamente subjetiva pueden ser superadas, tal como se acaba de decir, por medio de una nueva reflexión, pero también pueden agravarse si no se atina a recobrar la diferencia entre la reflexión y la vivencia originaria; lo cual no es fácil porque la subjetividad, esencialmente la misma en los dos actos, tiende a «unificar» su realidad, y la manera más expeditiva de lograrlo es la que no tiene que esforzarse en hacer distinciones. Tal es la causa de la interpretación de la tautología subjetiva como una especie de autopresencia *confusa* frente a la claridad de la presencia del término intencional del trascender. Las dos presencias serían, pues, objetivas, pero tan solo la del objeto propiamente dicho tendría un sentido unívoco. Al pensar de este modo, se olvida que equivocidad y oscuridad son maneras de darse los objetos a algo que no es objeto y tampoco, por tanto, un objeto equívoco u oscuro. No hay sombras ni transiciones en la tautología originaria de la subjetividad consciente en acto, y no las hay por la sencilla razón de que mientras no está reflexionando la subjetividad no se objetiva. Donde el equívoco y la fluctuación tienen su campo es allí donde existe alguna objetividad formal: en el objeto mismo (en cuanto objeto, no según su propia realidad) del acto intencional de trascender, y en la objetividad derivada, o de segundo grado, de las vivencias originarias (no en tanto que originarias, sino en cuanto devienen el objeto de un acto de reflexión).

También cabe una manera exagerada de reaccionar ante los «objetivismos» deformantes de la inicial autopresencia subjetiva. Los extremos se tocan, y en nuestro caso la reacción consiste precisamente en negar la autopresencia originaria, interpretándola como un mero «subproducto» del acto reflexivo. No hay, según esto, tal autopresencia, que tendría que ser inobjetiva. Toda presencia es ya objetiva por su misma esencia, y lo que ocurre con lo que se llama intimidad es que la subjetividad se hace consciente, esto es, se objetiva, *únicamente* cuando reflexiona. Abandonada a su espontaneidad, no repara en sí misma, vive enajenada en los objetos de su intención

directa, y solamente gira sobre sí cuando una contrariedad le fuerza a ello, o cuando por cualquier otro motivo se repliega en sí misma y reflexiona de una manera formal.

Ciertamente, hay un punto de razón en estas observaciones, pero no más que porque polemizan contra una autopresencia originaria de índole objetiva. Porque es verdad que la reflexión estrictamente dicha no representa la actitud normal de nuestro ser, sino más bien algo excepcional, en el doble sentido de que no es lo frecuente y de que estriba en salirse (aunque «no tanto» como lo parece en la versión romántica de la espontaneidad) del sentido intencional del trascender; pero en cambio no es cierto lo que sirve de punto de partida de esta aparente descripción ingenua: la tesis según la cual toda presencia es presencia objetiva y no cabe que sea de otra manera. Si por darse se entiende lo que como algo activo significo diciendo que la conozco en una reflexión, no hay nada que oponer. Pero si el darse se toma en el sentido de tener realidad, entonces hay que decir que, si la autopresencia objetiva (objetivada) de la subjetividad se da en la reflexión, es porque ya en la vivencia originaria se da una autopresencia inobjetiva; de lo contrario la reflexión realizaría el prodigio de sacar de la nada a la intimidad, la haría *a radice* ser; en una palabra, la crearía.

Si la inadvertencia de la reflexión tiende a eliminar la diferencia entre esta y el acto originario, la teoría que ahora se discute viene, en cambio, a negar toda continuidad entre ellos. En uno y otro caso se falsea, además de la tautología originaria, también la reflexión. Volviéndose a una vivencia originaria, la subjetividad la sobrepasa, pero no deja de estar en continuidad con ella. La reflexión la reitera, no en la forma de una prolongación, sino —como Husserl ha mostrado— en la manera de una «modificación» cuya posibilidad es esencial, por principio, a todas las vivencias. Mas a su vez esta transformación solo es posible si hay algo que continúa siendo en ella, algo que la reflexión no saca de la nada, aunque tampoco queda como antes: a saber, la autopresencia subjetiva, que pasa, así, de ser inobjetiva a ser autopresencia objetivada. Y no se agota en esto la continuidad entre el acto de la vivencia originaria y el de la reflexión. También la subjetividad que reflexiona se connota a sí misma en una autopresencia inobjetiva, puramente vivida, que hace, en principio, posible una ulterior reflexión. *En general, la condición de la posibilidad de toda reflexión es la tautología inobjetiva —y en el presente contexto importa decir también «preobjetiva»— de la subjetividad consciente en acto.* No para el trascender que de un modo inmediato existe en cualquier vivencia originaria, sino en orden a toda reflexión, la autopresencia que no se deja objetivar es un legítimo y efectivo *a priori*, aunque no más que ese mismo trascender y, por supuesto, nunca como algo aislado.

## 2. LA INTIMIDAD COMO HECHO NEGATIVO

Pasemos a un segundo tipo de aporías a la intimidad de la subjetividad consciente en acto: el de las que no llegan a negarla, pero la toman como un hecho negativo, ya sea que este hecho nos defina de un modo radical, ya se trate tan solo de una perturbación del

equilibrio psíquico, o bien de algo moralmente reprobable. No siempre cabe distinguir con toda claridad estas diversas formas de aporías, pero conviene verlas por separado, tratando en lo posible de atender a lo más propio de cada una de ellas.

Concebir la autopresencia subjetiva como un puro hecho negativo que de un modo radical nos constituye es exactamente lo contrario de entenderla como un defecto eventual de nuestro ser, ya que es tomarla como la «deficiencia necesaria» para ser lo que somos. Según esto, somos constitutivamente deficientes en tanto que autopresentes; o sea, que nuestra conciencia es deficiencia, negatividad, degradación. ¿De qué manera? Según Sartre, en la forma que se caracteriza por el «acto ontológico»: el acto por el que el ser se anula como en-sí para convertirse en para-sí. El *lógos*, la conciencia, es la degradación, el acto de degradarse el en-sí, al perder este su compacta identidad, haciéndose distante de sí propio en la autopresencia subjetiva. Conciencia es autopresencia, y autopresencia es, a su vez, autodistancia: una distancia nula, que el ser lleva en su ser, en tanto que se pierde como en-sí, degradándose en conciencia o para-sí.

A esta interpretación subyacen, formando una unidad que en apariencia carece de fisuras, dos supuestos que son otros tantos arquetipos: el uno para la noción de *intimidad,* y el otro para el concepto de *presencia*. Con el primero queda configurada la idea «parmenídica» del ser, que se revela en la posición sartriana del «en-sí». En esta posición, el ser por antonomasia es el *ón pléon,* el puro ser-compacto de la identidad que no se ha degradado: lo que, por no hacerse autopresente, tampoco se distancia de sí mismo, que queda en sí, cabalmente idéntico a sí propio; de ahí que el «para sí» sea tan solo en la forma de la degradación: su ser es ser-degradado por el no-ser de la distancia nula en la que se resuelve la conciencia. La idea sartriana del ser remite, así, al arquetipo de la identidad que se le ajusta: la identidad, meramente estática en su plenitud, de aquello a lo que solo degradándose le es posible la acción de la autopresencia.

La tautología subjetiva es, en efecto, acción, actividad, no identidad inerte y solo dada, sino más bien «identificación», en el sentido de una identidad activa que se cumple como la operación de una energía vital. Tal identidad activa, aunque es presencia, no se degrada, como piensa Sartre, en una distancia nula, porque es *autopresencia formal* y *radicalmente inobjetiva.* Solo en la reflexión se pone la subjetividad a sí misma como un cierto objeto para sí, aunque tampoco de una manera adecuada. En la reflexión, además de permanecer idéntica, la subjetividad *se identifica activamente* como la misma subjetividad a la que atañe una previa vivencia originaria; pero es indudable que esta y, con ella, también la propia subjetividad, quedan en cierto modo objetivadas, como distanciadas de sí mismas. El arquetipo sartriano de la presencia es la presencia de la subjetividad inadecuadamente objetivada en los actos de reflexión. La paradoja de una «distancia nula» se corresponde con la «objetivación inadecuada», que es, en efecto, solo inadecuada porque la subjetividad se sigue connotando, en toda reflexión, como el sujeto que activamente la realiza. *Patentemente, no puede ser sino nula la distancia de sí mismo a sí mismo; pero para pensar que es la reflexión lo que la anula, también hay que pensar que es la reflexión lo que la pone.* Y así realmente acontece, porque *la subjetividad que reflexiona pone y supera su propia objetivación inadecuada, aunque*

*no en una nueva reflexión, sino allí mismo, viviendo la tautología inobjetiva que se realiza en ese mismo acto y que por su forma es totalmente idéntica a la que se ejerce en cualquier vivencia originaria.* Es, pues, en la intimidad de estas vivencias donde radicalmente está fundada la posibilidad de toda anulación de la «distancia» de sí mismo a sí mismo, porque la sola distancia que en tales vivencias hay es la del objeto en cuanto objeto con relación a la subjetividad, de suerte que la tautología concomitante de la trascendencia de las mismas no supone ningún acto reflexivo como actualmente dado (y, por lo mismo, tampoco ninguna objetivación del ser que se trasciende). Por consiguiente, partir, como en realidad hace Sartre, de la presencia de la subjetividad que *ya* se encuentra en acto objetivada es un «objetivismo» que falsea a nuestro ser —aunque se trate de un objetivismo «reflexivo»— y se reduce, en sustancia, a una *petitio principii,* ya que la reflexión estrictamente dicha es un acto siempre secundario, que implica el ejercicio de una intención directa. Esta, aunque objetiva por su término, es, sin embargo, *principiative* subjetiva, y activa o formalmente objetivante en la forma del trascender a algo distinto de la subjetividad y sus vivencias. Por último, también conviene observar que así como no hay pérdida, sino al contrario, un enriquecimiento, en toda activa trascendencia intencional, tampoco existe una degradación en la autopresencia objetivada que se da en nuestros actos reflexivos. Estos únicamente son posibles en función de una identidad originaria, de carácter activo, que, lejos de fundarse en el íntimo no-ser que se requiere para una autodistancia, consiste precisamente en *vivir el propio ser como idéntico en el mismo acto en que se abre a algo distinto de él y de sus vivencias.* Ni que decir tiene que ese acto no es la reflexión, pero esta lo implica, se remite a él, porque no existe para la subjetividad la posibilidad de encararse a sí misma de manera enteramente incondicionada o absoluta. Todo acto de estricta reflexión es un volverse hacia alguna vivencia originaria por la cual está mediatizada y de cuya autopresencia inobjetiva se sigue beneficiando la subjetividad que reflexiona.

Con la teoría de Sartre acerca de la negatividad de nuestro ser coincide la de Arnold Gehlen —instalada en distinta perspectiva— sobre la radical insuficiencia humana, una insuficiencia tal, que gracias a ella el hombre es lo que es y hace lo que hace precisamente para seguir siendo. Mientras que los otros animales están provistos de la capacidad de pervivir en un medio o ambiente limitado *(Umwelt* como opuesto a *Welt),* el hombre no se las puede haber en tal recinto. Su ser estriba, *negativamente,* en encontrarse abierto al mundo en general. Este encontrarse el hombre abierto al mundo es, para Gehlen, una constitutiva deficiencia de carácter somático y biológico, en la que se basa nada menos que toda nuestra actividad de conocer, interpretada como un recurso imprescindible para podernos mantener en la existencia. Por su incapacidad para vivir en un medio o ambiente limitado, el hombre se las tiene que arreglar actuando de un modo que exige el conocimiento, el cual, por tanto, no solamente en su teleología, sino también en su genealogía, resulta un hecho «biológico» en el sentido más estrictamente utilitario: el del *lógos* al que un animal insuficiente tiene que recurrir para poder vivir.

Todo esto tiene que ver con la intimidad de la subjetividad consciente en acto no solo porque de un modo indirecto es clara la conexión, sino porque además ocurre que

Gehlen atribuye expresamente a nuestra esencial insuficiencia biológica lo que él denomina el «mundo interno». Si en Sartre era la conciencia lo que hacía del hombre una degradación, aquí es la imperfección biológica del hombre lo que hace que en este haya conciencia. En ambos casos, ya sea por su efecto o por su causa, la conciencia, y con ella su intimidad, quedan evidentemente descalificadas. Ahora bien; ¿quedan por lo menos explicadas en el biologismo existencial de Gehlen?

No cabe duda de que la insuficiencia de nuestro organismo nos hace problemática la vida. Si pervivimos, es porque proveemos a nuestra menesterosa realidad, dotándola de unos medios que nos vemos obligados a adquirir. Vivir es, de esta suerte, para el hombre, como quien dice un puro sacar fuerzas de flaqueza. Pero es evidente que para sacarlas hace falta tenerlas, y para tenerlas, siquiera sea latentes o adormecidas antes de su ejercicio, no es bastante razón necesitarlas. Cierto que para darse cuenta de sí propio como instado a actuar no son precisas largas reflexiones; basta que la necesidad lo haga sentir; pero ello exige «poder sentir» esta necesidad, lo cual supone no solamente el hecho de estar sujeto a ella, sino también el de tener la capacidad de «hacer consciente» algo; por donde se llega, en conclusión, a que no es la necesidad lo que pone *effective* a la conciencia, sino la conciencia la que pone *obiective* a la *necesidad.* Ni es que se trate de ningún capricho, pero patentemente la conciencia de la necesidad no es la necesidad de la conciencia.

La necesidad «teleológica» de la conciencia en la vida del hombre es algo que puede darse sin que este, a su vez, tenga conciencia de ella ni de otra, ni en general ningún acto de conciencia. La subjetividad no es siempre consciente en acto, aunque siempre está supeditada a un haz de necesidades. Ni tampoco hace falta, para sentir una necesidad determinada, que el hombre reflexione *sobre* ella, o sobre sí mismo en cuanto por ella afectado. Distinto es que tenga que reflexionar o meditar sobre cómo hace falta componérselas para encontrarle la oportuna solución. Tales meditaciones, que pueden llegar a ser difíciles y reiteradas, suponen siempre algo que ya está dado con independencia de toda cavilación: lo que se llama «sentir una necesidad», aunque por esto no se ha de entender una conciencia puramente teorizante. Sentir una necesidad es *eo ipso* sentirse en la necesidad de remediarla. No es tan solo vivirse como deficiente, ya que hay en nosotros deficiencias que se dejan sentir, pero que, en cambio, no nos hacen sentirnos en la necesidad de ponerles remedio. Ello no obstante, el sentirse en esta última necesidad no es convertible, ni cronológica ni esencialmente hablando, con el ponerse a reflexionar para salir del trance. Atribuir esta practicidad reflexiva al hecho de sentir una necesidad no es menos incorrecto que interpretar este hecho como una vivencia pura y simplemente teorizante.

«Sentirse en la necesidad de poner fin a alguna necesidad sentida» no es solo una tautología gramatical, sino también una tautología psicológica, y no meramente inobjetiva, sino indudablemente reflexiva, en la cual nuestro ser resulta en cierto modo objetivado. Todo ello es verdad, y hasta tal punto que no cabe encubrirlo con otros «circunloquios», porque a la postre todos siguen siendo circunloquios en el sentido reflexivo de este término. Mas también es verdad que la reflexividad de un tal sentirse no

es la reflexividad característica de las cavilaciones que se hacen para salir de él, porque estas cavilaciones son ya, a su manera, una salida, un cierto trascender la situación, sin llegar todavía a superarla. En el momento en que me pongo a meditar en la manera de satisfacer una necesidad que siento «imperiosamente», sigo estando acuciado por esta necesidad: en ello, y no en otra cosa, estriba entonces su «imperio». Bajo él, pienso en la forma de remediar la situación; y mientras no la encuentro, la persigo, hago lo que puedo para dar con ella. El objeto de las reflexiones que así hago, aquello en lo que así pienso, no lo soy yo de una manera directa: lo es el remedio que busco. Lo busco para mí, pero mientras lo busco, *trasciendo de mí hacia él,* objetivándolo en la forma de un posible que me es necesario como «com-posible» con alguna realidad que yo no soy, y que tampoco es subjetivamente mía, pero de la cual me es dado disponer. Trato, pues, de valerme de eso de que objetivamente yo dispongo, viendo de hacerlo útil a mi ser. Soy yo quien me las compongo, pero ayudándome de algo de que dispongo y hacia lo cual trasciendo.

Incluso en el puro hecho de sentir una necesidad que es menester remediar hay ya en la subjetividad un innegable y genuino trascender, aunque distinto del que se acaba de advertir. La necesidad sentida es, en efecto, sentida como imperiosa, y este carácter constrictivo que posee se constituye como específica objetividad, la objetividad de algo que es mío, pero con lo cual yo no me identifico, y que además me impera. Lo mismo que en el caso del dolor, se trata de una verdadera reflexión, mas no de una reflexión estrictamente dicha —la cual implica una vivencia originaria sobre la que se ejerce—, porque ya la vivencia originaria está aquí dada en el hecho de sentir una necesidad. Y lo mismo que en el caso del dolor, la reflexión no estrictamente dicha en que consiste el sentir una necesidad no debe, por otra parte, confundirse ni con las reflexiones prácticas que se hagan sobre la forma de salir de ella, ni con las posibles reflexiones de índole teórica sobre el sentido, la génesis, etc., de la misma.

¿Cómo podría ocurrir que todos estos actos, que son realmente otras tantas entidades *positivas,* surgieran eficazmente de la *deficiencia* de nuestro propio organismo? *Una carencia de ser no puede ser la razón eficiente o causa activa de una positiva realidad.* Aquí está *el punto débil* de la ingeniosa y parcialmente valiosa antropología de Gehlen, en la cual no habría que haberse demorado, si no fuera porque nos ha dado pie para algunas aclaraciones importantes en el estudio de la subjetividad consciente en acto. La de más interés es la establecida al advertir una cierta *reflexividad originaria* que, además de no ser ninguna especie de meditación, tampoco se constituye como una reflexión estrictamente dicha, porque se da a la vez en la manera de acto de trascender cuyo objeto me apremia y me constriñe, a pesar de que lo vivo como mío.

Del carácter de esa reflexividad originaria son también las vivencias del *deber moral.* Aquello que moralmente debo hacer se me da como algo que me apremia, no con la fuerza de una necesidad biológica, pero en cambio con un requerimiento más profundo, más íntimo y sutil, porque se mueve en el mismo plano de mi libertad. Sobre este punto será menester volver ulteriormente. Desde una perspectiva más amplia y más directamente vinculada a la aclaración del concepto de la reflexividad originaria, el tema

de la conciencia del deber se nos presenta ahora solo como un caso, junto al caso del tema de las vivencias en que se siente una necesidad que nos apremia con una instancia de carácter sensorial, y también junto al caso del tema de las vivencias en las que experimentamos un dolor. Y sobre lo que es común a estas tres modalidades de vivencias conviene todavía observar algo del mayor interés.

Los posibles enlaces entre la vivencia del deber, la de sentir una necesidad sensorialmente instada y la de experimentar un dolor representan, de hecho, una cierta comunidad entre las mismas. Sin embargo, esta comunidad no es la esencial. Únicamente de una manera indirecta se relacionan con ella, y siempre que no se olvide que los enlaces en cuestión dejan indemne lo propio de cada una de esas tres modalidades de vivencias. El hecho, por ejemplo, de que en el hombre la satisfacción de las necesidades biológicas pueda tener la índole de un deber no es razón suficiente para prescindir de la diferencia que hay entre una instancia de carácter sensorial, pongamos por caso la de la sed o la del hambre, y un requerimiento espiritual como el que es propio no solamente de los más altos deberes, sino de todo deber, también del de atender en lo preciso a las necesidades biológicas. Por otra parte, aunque la vivencia del deber puede ir acompañada de un dolor, y aunque también se da en ambos el carácter de algo constrictivo, no es menos cierto que lo propio del dolor consiste en ser oprimente, mientras que el deber en cuanto tal es más bien requirente. Y hay, asimismo, enlaces entre la vivencia del dolor y la de sentir una necesidad biológica; basta considerar que la segunda participa, en efecto, de la primera. Sin embargo, tal participación no significa que se reduzca a ella esencialmente. Sentir la necesidad de defenderse contra un frío excesivo y actual es ya, evidentemente, tener frío, o sea, un cierto dolor. Pero lo propio de la vivencia del dolor es, como ya se dijo, su índole de oprimente, mientras que la necesidad de remediarlo se presenta más bien en la manera en que el deber constriñe: es más un requerimiento que una pura opresión. Lo prueba el hecho de que el frío que soporto no deja de darse en mí porque lo soporte, mientras que entonces la necesidad de remediarlo, en vez de dárseme como totalmente incoercible, la vivo como algo dominado, precisamente en tanto que me sigue requiriendo. No estoy libre del frío, pero soy libre de seguir o no seguir mi deseo de abrigarme, vivido como una instancia o compulsión que el frío me reitera.

Pues bien; la comunidad esencial, no la meramente colectiva o sintética, de las tres modalidades de vivencias a las que nos venimos refiriendo, es el carácter, dado efectivamente en todas ellas, al cual hemos aludido con el nombre de «reflexividad originaria». Esta expresión tiene, en primer lugar, la finalidad de distinguir las mencionadas vivencias de todas las reflexiones estrictamente dichas, las cuales son secundarias o fundadas, en la acepción de que no se pueden dar sin remitirse a alguna vivencia originaria, sea o no sea esta reflexiva. En segundo lugar, la fórmula «reflexividad originaria» expresa algo que también se contrapone a lo que se llama reflexión en el sentido de una meditación o serie de consideraciones que ponderan los diversos aspectos de un asunto práctico o los de un tema de índole teórica. Ello no obstante, lo que más importa señalar en la reflexividad originaria es la diferencia entre ella y la índole propia de las demás vivencias primitivas que no son reflexivas en tanto que pertinentes de una

manera formal a la subjetividad consciente en acto. Todo acto vital, consciente o no, es, en cuanto vital, un acto reflexivo. Pero aquí no se trata de la reflexividad vital en general, sino de aquella que solo se puede dar en la conciencia y que se da en una forma originaria —no derivada, o formalmente remitente— nada más que en cierta clase de vivencias. ¿En qué difieren las vivencias de esta clase y las que son también originarias, pero no reflexivas de ese modo? La pregunta urge si aún se considera que, debido a su extraordinaria abundancia de acepciones, el término «reflexión» también designa a toda modalidad de autopresencia, lo mismo las que poseen el carácter de una tautología temática u objetiva, que a las que no son más que inobjetivas o solo concomitantes. ¿Cuál es entre estas dos autopresencias la que define a la reflexividad originaria? No es correcto decir que el tipo de reflexividad perteneciente a las tres modalidades de vivencias cuyos enlaces y distinciones hemos considerado sea el propio de una tautología concomitante, y no lo es porque la subjetividad tampoco se da en ellas como algo meramente connotado. La necesidad biológica *me* apremia, el deber *me* reclama y el dolor *me* oprime. En todo ello hay una explícita reflexividad, y no tan solo una autopresencia inobjetiva. Ya hemos visto que tal reflexividad es de otro tipo que la de la reflexión estrictamente dicha; pero es verdadera reflexividad, en calidad de una autopresencia no solo concomitante, y a la que conviene llamar «cuasiobjetiva» para distinguirla de la que en los actos de reflexión estrictamente dicha se realiza en el modo de una autodistancia.

Cuando, por ejemplo, reflexiono sobre un dolor que ya se me pasó, yo me doy la presencia de mí mismo como distante ya de ese dolor y, claro está, de mí, en tanto que lo tenía. Yo no he cesado; lo que ha cesado es mi dolor; pero, por eso mismo, he cesado de ser sujeto de él. Ahora que no lo tengo como una determinación contemporánea, sino como algo pretérito, también me tengo a mí mismo como distante de mí, como *sujeto que fui* de ese dolor, y ese «haber sido» es algo objetivado, con relación a lo cual la autopresencia del dolor en acto solo merece el nombre de objetiva porque es algo más que connotada, no porque a la vez sea una distancia. De ahí que convenga caracterizar la reflexividad de esta misma autopresencia como la propia de una autopresencia «solo cuasi-objetiva». La estricta objetividad es solamente la de lo opuesto en la objetivación que pertenece a la reflexión estrictamente dicha.

La autopresencia cuasi-objetiva es la presencia de una subjetividad que se percibe instada. Lo que ella vive entonces como «in-stante» no es, por supuesto, ella misma, sino algo suyo, en el sentido en el que llamo mío a mi deber, a mi necesidad biológica o a mi dolor: algo que yo no soy, pero que tengo ahora y que me afecta en el modo de instarme. Mi tenerlo consiste en ser por él instado, a diferencia de lo que acontece en los actos de reflexión estrictamente dicha *sobre* estas vivencias, en los cuales, en vez de ser instado y tener, de ese modo, la presencia cuasi-objetiva de mí mismo, yo soy objetivante de lo que me la hacía tener. La subjetividad en acto de una vivencia originariamente reflexiva es, pues, la subjetividad cuasi-objetivamente autopresente por virtud de aquello mismo que la insta y cuya objetividad tiene un carácter meramente vivido y no tematizado. Es imposible que algo me esté instando sin ser, de alguna forma,

diferente de mí, pero también si no se da ante mí como un cierto objeto o cuasi-objeto. Y este darse ante mí lo mismo que me insta es lo que me hace ser «cuasi» objetivamente autopresente, porque *yo soy más bien la subjetividad irreductible que en todas estas vivencias se vive en una tautología concomitante* y, *desde luego, solo inobjetiva en tanto que es por completo heterogénea de toda objetivación o cuasi-objetivación.*

* * *

Para el estudio de la intimidad de la conciencia es también de interés la consideración de esa otra manera de descalificarla según la cual se trata, en realidad, de algo cuyo sentido es el de un hecho de índole *patológica.* Esta descalificación —un prejuicio que todavía cuenta con una clientela numerosa— proviene del equívoco de tomar por intimidad una exagerada «introversión» por la cual se deshace el equilibrio de la salud mental, o que es tal vez efecto de su previa ruptura.

Si merece la pena detenerse en esta confusión, no es más que porque en su examen cabe reafirmar algunos de los conceptos previamente estudiados, esclareciéndolos a una nueva luz. Y ante todo es muy cierto que existen perturbaciones del equilibrio psíquico debidas a una hipersensibilidad del «sí mismo» consciente, o determinantes de ella. La posibilidad de que estas perturbaciones provengan de la exageración del sí mismo consciente se da en su forma más noble —como veremos, también la más peligrosa— cuando se funda en nuestra propia libertad. Para los fines que aquí se persiguen, la tarea a la que debemos limitarnos se reduce, en sustancia, a deshacer, brevemente pero a fondo, el equívoco que antes se ha señalado y a estudiar también sumariamente y de un modo esencial el problema de cómo sea posible la «exageración» de la presencia del sí-mismo.

La idea del equilibrio o la armonía en que consiste la salud mental resulta de una extraordinaria vaguedad si se la quiere tomar de una manera empírica que pretende a la vez establecer medidas. Así pensada, se reduce a la idea de algo que no sabemos muy bien en qué consiste. Y sin embargo, esta idea es una de las más claras que tenemos cuando no intentamos definirla en un lenguaje métrico y empiriológico. La claridad de la idea del equilibrio psíquico tiene un carácter eidético-cualitativo al que únicamente *grosso modo* corresponde la posibilidad de hacer de ella una norma para la efectuación de apreciaciones concretas. Ni tampoco se puede decir en dos palabras cuáles son los factores que mutuamente se equilibran o compensan en la salud mental. Negocio y ocio, confianza y prudencia, espontaneidad y reflexión, memoria e iniciativa, etc., etc.; todas estas parejas de factores, y otras muchas más, se integran en la noción del equilibrio psíquico, sin llegar a agotarla. Pero lo que ahora importa es aclarar que entre esas «parejas de factores» no se encuentra, por cierto, la que constituyen la autopresencia inobjetiva y la heterología activamente trascendente. Hablar de un equilibrio de las mismas es un puro dislate, porque es ponerlas en un mismo plano. Esta nivelación sí que sería un verdadero desequilibrio, si realmente pudiera acontecer. Claro está que se puede hablar de una atención equitativa y sanamente repartida entre los campos de lo propio y

de lo ajeno, o mejor, de una atención que no se polariza hacia el sí-mismo en detrimento de una exterioridad que, en realidad, tampoco le es ajena, ni se lo puede por completo ser. Ahora bien, la diferencia entre la tautología inobjetiva y la heterología activamente trascendente no tiene nada que ver con esas distinciones, sencillamente porque no responde a dos campos de la atención o a dos modos posibles de atender. La tautología inobjetiva no es la atención al sí-mismo consciente, sino algo consectario de todo hecho de la subjetividad consciente en acto. Ahora mismo, que estoy pensando en ella y, por tanto, atendiéndola, esa tautología inobjetiva no es el acto en que atiendo a mi mismidad, sino tan solo una dimensión concomitante de él. Y en lo que toca a la heterología activa, también hay que decir que no se constituye como una atención independiente de toda autopresencia. Subrayarla, como estamos ahora haciendo, es muy distinto de pretender aislarla de la tautología inobjetiva que por esencia le es concomitante.

El «equilibrio de extroversión e introversión», indispensable para la salud mental, significa una bien ajustada proporción de actos no reflexivos y actos reflexivos. Por los segundos deben entenderse no solo las reflexiones estrictamente dichas, y las meditaciones o ponderaciones de significación teórica o práctica, sino también los actos de reflexividad originaria. La idea del equilibrio se opone, por esencia, a la de toda unilateralidad. Un hombre que muy escasamente reflexione no es, en verdad, un hombre equilibrado. *Lo que se llama la salud mental exige la introversión, en la misma medida en que repele su abuso.* Pero también la excesiva reflexión desequilibra, incluso la que es propia de los actos de reflexividad originaria o solo cuasi-objetiva, El puro escrúpulo es la forma patológica de la conciencia en acto del deber. Una excesiva instancia de las necesidades de índole biológica, por insatisfacción o por cualquier otra causa, produce, o es formalmente, un cierto modo de perturbación mental; y el dolor excesivo y muy continuado acaba por deshacer el equilibrio psíquico, aunque también es cierto que hay un desequilibrio en el inmoderado afán de sustraerse a todas las manifestaciones del dolor y en la incapacidad de «asumirlas» cuando se presentan. También la reflexión memorativa que se extrema en la forma de la nostalgia y de la evocación paralizantes constituye, en sí misma, una perturbación mental, tanto como el exagerado «futurismo» del activista que no quiere evocar nada porque también ha perdido la capacidad de ser contemporáneo del presente en esa forma de la despreocupación que constituye el sentido legítimo del ocio. El activista que interpreta el ocio como una pura pérdida de tiempo, o que simplemente quiere ganar tiempo con un ocio entendido, no en calidad de un cierto fin en sí, sino tan solo como un reparador dejar de hacer —mero descanso, en función de un hacer obsesionado— es «ciego para el presente» y, por lo mismo, un «desequilibrado cronológico», porque en la íntima balanza de su vida no hay más peso que la carga del futuro. (En buena parte, la filosofía existencial está inspirada por este desequilibrio cronológico de la preocupación y del cuidado. Su idea del hombre es la de un ser fuera de sí, un ser que estriba en *existir* hacia el futuro, sin ninguna *in*sistencia en el presente. Más que una filosofía del vivir, es esta una filosofía del desvivirse; y si por una parte afirma la temporalidad, ha perdido por otra el sentido del ser contemporáneo, que es una imagen de la eternidad en la textura temporal del hombre).

Aparte los factores que de un modo indirecto contribuyan a la exageración de sí-mismo consciente, esta puede deberse o bien a una excesiva instancia (pasiva, recibida) en las vivencias de reflexividad originaria, o bien a un acto de la propia libertad. En rigor, ambas causas actúan solidariamente, como concausas de la «inflación» del yo. Instado con exceso, el hombre es víctima de una hipersensibilidad para su ser, con relación a la cual le es, sin embargo, dada la posibilidad de una insistencia responsable, por cuanto tiene también la posibilidad, no de eliminar su situación, sino de un libre asumirla, que es ya espiritualmente dominarla. Por lo que atañe a la parte menos libre de la génesis de la inflación del yo a través de vivencias de reflexividad originaria, basta pensar en el caso bien conocido de quienes en su niñez han sido objeto de excesivas instancias pedagógicas, tan contraproducentes como el extremo opuesto de los niños consentidos y mimados. Pero el mayor interés para el problema de la intimidad patológica de la conciencia lo tienen aquellos casos en los que esta se debe, sobre todo, a la eficacia de la propia libertad (siempre favorecida, desde luego, por la virtualidad de otros factores).

*El límite de las posibilidades de la libertad en la patología del sí-mismo consciente lo constituye la tentación de ponerse a sí propio por completo, tratando de eliminar la tautología concomitante de todo posible acto de conciencia.* Es la aventura más descabellada que cabe imaginar, y para emprenderla no hay que salir de sí, sino al contrario, querer poner en práctica una incondicionada introversión. La subjetividad puede sugestionarse con ella, movida no tan solo por la fuerza de algún agente patógeno que escapa a su mirada, sino sobre todo por el acicate de la más peligrosa forma de curiosidad y del más abusivo empleo de la libertad: el atractivo que ejerce sobre el yo la posibilidad de darse «para sí mismo y por sí mismo de una manera exhaustiva», con la conciencia plenamente lúcida de la singularidad del propio ser y el perfecto dominio de una autoposesión cabal. En este límite de la actitud introvertida, lo que se quiere es vencer todo cuanto de fáctico y opaco existe irreductiblemente en el sí-mismo. Se quiere, en suma, ser libertad plena y absoluta conciencia, como Dios, aunque la comparación no se realice.

Decir que esta tentación es patológica es decir evidentemente la verdad, pero no toda. Lo patológico ha de hallarse permitido, hecho *ab intra* posible por la íntima condición de aquello en lo que se ejerce. Correlativamente, se impone así la afirmación de que *la subjetividad es un ser de tal índole que le es posible esa vivencia patológica y necesario el fracaso de la aventura que se inicia en ella.* Mas tampoco esto basta. Porque para entender todo el asunto habría que señalar de un modo unívoco la causa de que la subjetividad pueda querer emprender la aventura y de que esta deba de acabar en un fracaso. Algo, no obstante hemos visto. Aparte la eficacia de algún presunto agente extraconsciente, de la que poco o nada se puede determinar con exactitud, hay el hecho, innegablemente sintomático, del atractivo de una conciencia absoluta y de una plena o incondicionada libertad. Tal atractivo, más o menos confesado, es el que rige a la filosofía idealista; y por lo demás, para entenderlo y sentirlo no hace falta ser idealista, ni siquiera filósofo. Sin embargo, también hay que observar que entender y sentir ese atractivo no significa, de suyo, estar ya en acto de la correspondiente vivencia patológica.

Para llegar a esta hace falta algo más, y este algo más consiste en dar el paso que es necesario dar para emprender la aventura de una completa vuelta hacia el sí-mismo. No se trata, tan solo, de pensar y sentir, como un ideal *desideratum,* la plena autoposesión. De lo que se trata es ya de poner en marcha la aventura que pretende lograrla, queriendo suprimir toda la facticidad y opacidad que en el sí-mismo hay. El resultado es necesariamente el fracaso, y no de cualquier manera, sino en la forma de una nihilidad que se presenta como si fuera absoluta, ya que si bien no es realmente absoluta ni lo puede ser en tanto que pura nihilidad del mismo *ser* que como suya la vive, es, sin embargo, la completa inanidad del objetivo que se pretendía conseguir. Porque no es solamente que no se lo consiga, sino además que se consigue, en cambio, *una inanidad vivida como propia.* La reflexión estrictamente dicha no hace salir de ella. Lo que efectivamente permite superarla es, en definitiva, el trascender hacia algo distinto del sí-mismo y de sus propios actos, un trascender merced al cual la nihilidad vivida es reemplazada, en acto, por lo positivo de lo que temáticamente es captado como ser y por lo positivo de la autopresencia inobjetiva concomitante de esta captación.

La meta que la subjetividad se proponía no puede ser alcanzada, ante todo, porque no puede ser un objetivo ni para ella ni ninguna otra realidad. La conciencia absoluta y el acto de plenaria libertad, que le es realmente idéntico, son posibles solo como absoluta y plenamente necesarios, no, pues a título únicamente de algo que se logra, sino en calidad de algo que *ya* se es, con un «ya» sin futuro ni pretérito: puro y simple presente de una esencialidad no acontecible. La única meta que a este respecto es dada a la subjetividad es el objetivo de la esperanza cristiana: el de «participar» en el Ser Absoluto, merced a una elevación que no tiene su origen en el sí-mismo, sino en ese Ser, y que ya está iniciada, no consumada, en la misma esperanza de conseguir tal posibilidad sobrenatural. Esta esperanza no es ninguna vivencia patológica, pues lo que el cristiano espera no lo aguarda de la fuerza del sí-mismo, sino de la del Ser que le hace ser. Ni representa una enajenación, porque ese mismo Ser le requiere a hacer algo por su parte, ayudándole a la vez a realizarlo, pero dejándole incólume la libertad.

En cualquier caso, *la intimidad de la subjetividad consciente en acto es pura vacuidad, inanidad vivida, si no se apoya en algo que la trasciende.* Pretender suprimir en el sí-mismo, y solo por el sí-mismo, cuanto de fáctico y opaco existe en él es, aunque patológica, una aventura profundamente humana, que acaba por necesidad en el fracaso porque no es más que humana. Pero no pueden considerarse patológicas ni la imprecisa insatisfacción que la preside, ni el hecho, más explícito, de que la intimidad de la conciencia se nos llegue a mostrar, en la reflexión, como radicalmente insuficiente.

* * *

Consideremos, en fin, de un modo muy esquemático, las aporías que descalifican a la intimidad de la conciencia por razones de índole *moral.* También en ellas se da la tergiversación que consiste en tomar esta intimidad como una pura actitud introvertida. La diferencia con la intimidad-introversión cuyo presunto sentido patológico hemos

examinado estriba en que en la de ahora se subraya su índole formal u originalmente voluntaria; por eso cabe entenderla, más que como un simple hecho patológico, como algo moralmente reprobable.

Cuando se piensa que la rectitud moral de la conducta exige la abolición del yo, y esto se toma en su absoluta literalidad, todo son censuras y reproches para cualquier modalidad de autopresencia. Se recela por principio del sí-mismo, interpretándolo como efecto o como causa de una degradación moral. Aunque no siempre rigurosamente explícita, hay en este sentido toda una «ética del anonimato», que se presenta en muy diversas formas: desde una vaga idea de la individuación como un cierto pecado que es menester purgar, o del cual de algún modo hay que salir, hasta la moral «uniformista» de la llamada sociedad de masas que tiende a ver en la intimidad de la persona humana un pernicioso agente de disgregación, cuando no ocurre que además la interpreta —así, explícitamente, la ética marxista— en calidad de un prejuicio «burgués», retardatario del progreso humano y al que hay que eliminar en su raíz (la cual consiste en las estructuras económicas de la sociedad capitalista).

El denominador común de estas teorías es el *recelo hacia la intimidad de la subjetividad volente en acto.* A duras penas se la reconoce, en términos propiamente psicológicos, porque se temen sus consecuencias prácticas. Las formas de este temor son muy distintas y con frecuencia se presentan anudadas de un modo prácticamente inextricable. No vamos aquí a tratar de desatarlas, ni siquiera a ensayar una tipología fundamental de ellas. Sin embargo, desde el punto de vista de su valoración y en la medida en que esta es procedente para el tema esencial que nos ocupa, conviene desarrollarlas en función de las tres modalidades principales de la intimidad de la subjetividad volente en acto, que son otras tantas formas de tautología: la inobjetiva o solo concomitante, la originariamente reflexiva o cuasiobjetiva, y la que pertenece a la autovolición estrictamente dicha o, a su modo, propiamente objetivante.

La simple autopresencia inobjetiva de la subjetividad volente en acto es la autopresencia connotada que hay en todos nuestros actos de querer (lo mismo, pues, cuando se quiere algo para sí, que cuando se quiere algo para otro, y también en el caso de que la subjetividad se vuelva hacia sí misma en una autovolición estricta y propiamente reflexiva). El querer no es la conciencia del querer, pero todo querer es un querer consciente, algo a lo que le es concomitante la autopresencia de una subjetividad volente en acto. Siempre que quiero, me doy cuenta de que quiero; y para suprimir este inobjetivo darme cuenta, tendría que eliminar en mí todo querer, aun el más desinteresado y altruista.

Respecto de una tal autopresencia carece de sentido hablar de introversión e interpretarla como una modalidad del egoísmo, de no ser que ya se tenga de este un concepto tan amplio que resulte imposible toda honestidad de la conducta. Ni siquiera se trata de una introversión, sino de algo que es concomitante, de un modo inobjetivo, tanto al querer de la subjetividad introvertida, como al de la subjetividad que se extrovierte o que ya estaba, en acto, intencionalmente rebasada. No cabe, pues, denominarla egoísta, sino tan solo *egológica* o, lo que es lo mismo, *tautológica,* y ello únicamente en el

sentido de una simple dimensión concomitante, no explícita y formalmente temática.

Pero el temor a un egoísmo subrepticio pone en el mismo plano a lo objetivo y a lo inobjetivo, equiparando lo que solo es consectario y lo que se da de una manera explícita. Concomitante significa entonces temáticamente oscuro, vago, indefinido, mas no por ello menos efectivo, sino al contrario, mucho más peligroso, justo por no abiertamente declarado. En una palabra: la concomitante autopresencia de la subjetividad volente en acto no sería otra cosa que un turbio amarse a sí propio, dado como objetivo, aunque borroso, en toda volición.

Como siempre, el temor desfigura las cosas. La autopresencia meramente consectaria de la subjetividad volente en acto no es, ni puede ser, un oscuro egoísmo, porque no cabe un egoísmo que sea oscuro; y no lo hay, ante todo, porque no puede haber ninguna volición que como tal se cumpla oscuramente. *Hablar de confusión en el querer es traspasar a este algo que solo se puede dar en el conocimiento* y no, por cierto, como ya se señaló, en la autopresencia inobjetiva consectaria de toda trascendencia intencional. ¿Qué podría ser un oscuro quererse uno a sí mismo? Solamente un querer en el que no se sabe bien que lo querido es el ser que lo quiere. Y, ciertamente, yo puedo querer algo que no conozco bien. Pero en cambio mi acto de quererlo es algo que me connota con toda claridad (se sobreentiende, con toda la claridad que es necesaria para poder hacerlo). *Lo que quiero* me puede ser oscuro, pero no puede serme oscuro *que lo quiero*. Por consiguiente, tampoco yo puedo ser oscuro para mí en mi propio acto de quererme, cuya conciencia es mía como vivencia que en acto estoy teniendo de mí mismo en calidad de subjetividad que quiere. Solo si lo querido es distinto de mí, me puede ser oscuro; y no tampoco porque yo lo quiera oscuramente, sino solo porque oscuramente lo conozco.

Sin embargo, la conciencia clara del querer, y de mí mismo como su sujeto en acto, no debe interpretarse como la aprehensión de su «esencia profunda» o a la manera de una «exposición de las implicaciones» del acto volitivo. Lo que hace falta aprehender de un modo consectario en toda volición es la mínima esencialidad indispensable para darse efectivamente cuenta de que se está en acto de querer. Desde esta base, cabe progresar ulteriormente hacia el conocimiento filosófico del ser de la volición, determinando sus implicaciones esenciales y estableciendo, hasta donde sea posible, su sentido. Pero ni tan siquiera de este modo, que ya supone una objetivación refleja del querer, se puede hablar de una conciencia de la subjetividad volente más lúcida que la de la subjetividad cognoscitiva, ni mucho menos, como pretende Schopenhauer, del único autoconocimiento posible. La realidad es que la subjetividad no se da nunca como pura y simplemente cognoscente; pero si no pudiera aprehenderse como cognoscitiva, tampoco le sería dado conocerse en tanto que volitiva, porque el concepto de la volición es impensable sin el concepto del conocimiento. E incluso ocurre que conocemos mejor el acto de conocer que el de querer, o, equivalentemente, que la subjetividad se transparenta más como cognoscitiva que como volitiva. En este sentido, resulta lícito hablar de una mayor oscuridad de la volición, pero no solamente de la autovolición, sino en general de todo querer en comparación con todo conocer, y no tampoco de la

autopresencia inobjetiva de la subjetividad volente, sino de la presencia objetivada de esta y de su acto, en comparación con la presencia, objetivada también, de la subjetividad cognoscente.

Y veamos ahora en qué consiste la autopresencia de la subjetividad originariamente reflexiva en su propio acto de querer. A diferencia de la hasta aquí examinada, tiene la índole de una tautología cuasi-objetiva, porque es una conciencia de querer que se da como conciencia de quererse, lo cual quiere decir que hay ya una autovolición, una verdadera reflexión volitiva, en el sentido de que expresamente la subjetividad se está queriendo a sí misma en la forma de querer algo para sí. Esta expresividad del «para sí» distingue a la volición originariamente reflexiva de todas las voliciones en las que, o bien se quiere algo para otro, o bien lo que para sí es querido no está reduplicado y formalmente expreso de una manera enfática. Ello no obstante, ese explícito «para sí» no es más que una tautología cuasi-objetiva, porque la subjetividad que quiere algo para ella no se tiene a sí propia, puramente, como el objeto de su volición, por más que se subraye y acentúe su carácter de destinataria de él. No cabe duda de que está queriéndose a sí misma, pero de un modo indirecto, en dativo y no en acusativo, «a través» de su acto de querer-para-sí algo que ella no es.

Ahora bien; ese «dativo psicológico», ¿no es ya realmente un «acusativo ético», el signo que claramente manifiesta una actitud egoísta?

Para responder a esta pregunta claramente, no hace falta pensar que todo acto de querer algo para sí sea, por su propia esencia, un egoísmo, ni nada moralmente reprobable. Cabe querer algo para sí sin subrayar la reflexividad cuasi-objetiva de esta modalidad del querer, y ello no solo cuando lo que quiero es para mí un cierto mal que beneficia al prójimo, sino también cuando es algo que me es lícito, como necesario o como útil, sin perjuicio de nadie. ¿Pero es al menos moralmente torpe el hecho de subrayar el «para sí»? Aunque otra cosa parezca, tampoco debe darse a esta pregunta una contestación expeditivamente afirmativa. Puede ser necesario tener una idea muy clara de que uno necesita algo para sí y de que es de este modo como objetiva y sinceramente lo apetece. El subrayado de la reflexividad evita el «eufemismo» de los casos en que se tiende a interpretar como un favor que a otro se le hace lo que realmente es algo que a uno le viene bien. La elegancia moral consigo mismo, y también con el prójimo, consiste en esos casos en «querer expresamente para sí», supuesta, claro está, la íntegra moralidad de lo querido, la cual exige que este, además de correcto en su sustancia, sea correcto también en todas sus circunstancias (entre las que se cuenta el ser sincero sin vanagloriarse de estar siéndolo).

En general, para que el énfasis del «para sí» sea egoísta o moralmente reprobable de algún modo, es menester que la autovolición se verifique nada más que por quererse uno a sí mismo, y porque no se quiere a nadie más. Entonces sí es el querer originariamente reflexivo un mal moral y un egoísmo auténtico, no por su forma de autovolición cuasi-objetiva, ni tan siquiera porque esta forma queda subrayada, sino por su raíz o fundamento, por su origen, que ya no se da en el modo de una autovolición cuasi-objetiva, sino —cuando realmente se hace explícito— como un querer estrictamente

reflejo y axiológicamente «autosuficiente», o sea, no fundado en algo que sea distinto de lo *áxion,* de la *dignitas sensu stricto* del sujeto que a sí mismo se quiere.

Con esto hemos entrado ya, indirectamente, en la tercera forma de la tautología del querer. Pero antes de discutir su posible egoísmo, conviene detenerse brevemente en la consideración de lo que el egoísmo significa, de un modo sustancial, en su sentido hondo. *El egoísmo es la «estrechez de miras» radical de un ser físicamente limitado, pero a su modo intencionalmente infinito en la capacidad esencial de su querer.* Consiste, pues, en una autosuficiencia, que es, a la vez, una autolimitación imperfectiva. No toda autosuficiencia es egoísmo, ni lo es, claro está, la autolimitación enderezada al mejor cumplimiento de un objetivo honesto. La pura autosuficiencia del querer en el que Dios consiste no puede ser egoísta, porque es la autosuficiencia del propio quererse a sí misma la infinita bondad, razón de ser de toda bondad finita. Tal autosuficiencia no puede ser autolimitativa, porque es, esencial y simultáneamente, plenitud de bondad y plenitud de amor. En cambio, el hombre tiene que limitarse, aun para conseguir sus objetivos más amplios. Pero esta autolimitación imprescindible para no incurrir en vaguedades que, más que una eficiente volición, constituyen una pura veleidad, no significa un voluntario estrechamiento del horizonte esencial de la voluntad. El egoísmo estriba en ese *voluntario estrechamiento,* y no hace falta que se constituya como una libre autolimitación a la inmanencia puramente individual. También se puede dar un *egoísmo específicamente antropológico,* que exige el respeto al prójimo, igual que cabe un «específico subjetivismo gnoseológico», según el cual hay verdades universales y necesarias para todos los hombres, pero ningún hombre puede conocer una verdad que sea universal y necesaria para cualquier ser inteligente. Pese a los merecimientos que la elevan sobre todas las éticas del individualismo, la moral altruista —limitada a una axiología que se funda en la dignidad intraespecífica de la persona humana— es solamente la más alta forma de lo que se llama el «egoísmo de grupo», porque, en resolución, se constituye también como un estrechamiento del ámbito radical de la voluntad.

La distinción kantiana de los tres egoísmos —lógico, estético y moral— se mantiene en los límites de la determinación intraespecífica, aunque por lo demás está llena de aciertos. El egoísmo lógico, que nada tiene que ver con la contradicción en que se incurre cuando se habla de un «egoísmo sano», consiste en la suficiencia del criterio individual de la verdad, en no pedir al prójimo su parecer en asuntos de estricto conocimiento. El egoísmo «estético» estriba en la suficiencia del criterio propio en materias de «gusto». Y finalmente el egoísmo «moral» consiste, no en la suficiencia de la propia opinión en los asuntos morales, sino en comportarse de tal modo que no se respete en los demás su carácter de fines y se les trate, por tanto, como puros medios. El coeficiente genérico de estas tres especies de egoísmo se encuentra, pues, en la exclusiva autovaloración, que se corrige con la valoración personal de los demás (ya sea en la forma de tomar su parecer, ya en la de respetar su dignidad de fines). Aunque este correctivo sigue siendo estrecho, porque no deja de ser una suficiencia intraespecífica, la doctrina kantiana del egoísmo moral encierra algunos puntos de interés para nuestra cuestión. Veámoslos brevemente.

No toda autovolición es egoísta. Hay, según Kant, un amor propio racional *(vernünftige Selbstliebe),* que es el que se somete a las leyes morales y se acompaña de un cierto menosprecio de sí mismo, resultante de la confrontación del propio ser con la pureza o santidad de aquellas. A este amor propio lícito se oponen las dos modalidades egoístas de la autovolición: *philautia* y *arrogantia.* La primera consiste en querer el bien para sí mismo, sin respeto de nada ni de nadie. Estriba, pues, en una «benevolencia», pero precisa y exclusivamente respecto de sí propio. En cambio, la otra forma del amor propio egoísta, en vez de ser una inmoral autobenevolencia, consiste en la vanidad de la autocomplacencia; no, pues, en querer el bien para sí mismo y solo para sí mismo, sino en quererse a sí mismo como una especie de absoluto bien, sin conciencia de la propia imperfección *(Eigendünkel).* (En este punto retorna el tema de la «oscuridad» en una inflexión distinta de la que líneas atrás examinábamos. La oscuridad que hay en la arrogancia es un *«no verse bien» uno a sí mismo,* no un amarse a sí mismo oscuramente.)

Lo que Kant dice acerca de la *philautia* concierne a la autovolición que antes determinamos como cuasi-objetiva o solo originariamente reflexiva. Por tanto, para el examen de la autovolición estrictamente dicha, lo que ahora importa discutir son las nociones del amor propio lícito y de la arrogancia o vana autocomplacencia. ¿Por qué existe un egoísmo en lo segundo, y no lo hay, en cambio, en lo primero?

Según la concepción antes propuesta, *es egoísta todo y solo el que estrecha libremente el ámbito radical de su voluntad*. (Este autoestrechamiento voluntario no significa una contradicción en el sentido de un puro imposible. No es posible lograr que la voluntad deje de ser esencialmente más amplia de como la ejerce el egoísta, pero sin duda cabe, y por propio conocimiento lo sabemos, usar de ella en la forma de un autoquererse que, si quiere algo distinto del sí-mismo, es única y exclusivamente en función de él. Una vez más importa aquí insistir en que se trata de la subjetividad consciente en acto. La idea de que, en realidad, el egoísta trabaja inconscientemente en favor de intereses supraindividuales corresponde a otro plano, y en cualquier caso es la noción de un «sin embargo» que, por un lado, solo tiene su clave en una sabiduría superior a la humana, y que, por otro, no constituye para el hombre ninguna norma ética, ni tan siquiera puede concebirse a título de disculpa. Al egoísmo le es connatural el no justificarse en su interior; y aunque abunde en razones exteriores, su verdadera y última razón consiste siempre en el «así me place y nada más». Cualquier otro motivo es pretexto y ficción.) Pues bien, ¿es toda autocomplacencia un libre estrechamiento del ámbito radical de la voluntad? No lo es, desde luego, la pura autocomplacencia del Querer subsistente, donde lo radical y lo formal son por completo idénticos. La absoluta libertad de este querer está libre de toda clase de angosturas, porque la libertad no puede ser no-libre de ninguna manera y, por tanto, tampoco en esa forma que el egoísmo es en cuanto estriba en auto-*limitación.* Lo que en el egoísmo hay de *auto*limitación es lo que tiene de libre, pero la pura libertad no participa de la libertad, porque la es sin tasa ni medida. Y, a la vez que pura libertad, es absoluta o pura autocomplacencia, porque estriba en el Bien ilimitado que ilimitadamente se trasparece y se ama.

Complacerse en el bien no es ningún mal, sino una perfección, que pierde en el egoísmo muchas de sus posibilidades esenciales, en realidad todas, menos una; mas no porque el egoísmo sea una autocomplacencia, sino porque es una autocomplacencia «puntiforme», todo lo limitada que es posible. Por tanto, no debe verse en la reflexividad de la volición en cuanto tal, ni en la cuasi-objetiva ni en la más propiamente reflexiva, la causa de la incorrección moral del egoísmo. Formalmente, la reflexividad es perfección, y si en el hombre no se constituye como una completa perfección, es porque tampoco se da en él como perfecta reflexividad. Sin embargo, y esto es lo que ahora importa, se puede dar como una reflexión estrictamente dicha: concretamente, como autovolición en la manera de la autocomplacencia. Cuando esta es egoísta, además de imperfecta por humana, lo es también por su carácter excluyente, que en vez de pertenecer a la esencia de la reflexividad, se da como un aislamiento libremente querido. Más que su ser, el egoísta ama *su* singularidad. La abstrae de la realidad, poniéndola volitivamente como el fin para el que todo es bueno si es un medio, y de este modo se autocomplace en ella como en el bien arquetípico y por antonomasia.

Tal abstracción no es en modo alguno necesaria para que la subjetividad se ame a sí misma; ni tampoco la esencia del amor propio lícito estriba en la humildad, en calidad, tan solo, de un menosprecio de sí ante el absoluto impersonal de las leyes morales, o ante el absoluto personal de Dios. La humildad es realmente un valor positivo y no una degradación —una fuerza vital y no un encogimiento o retracción, que vendría a ser un egoísmo invertido—, en la medida en que no menosprecia a *nadie*. Por consiguiente, *la humildad es la verdad como veracidad ante sí mismo y ante cualquier otro ser,* y hace posible un lícito amor propio que, en lo íntimo de la autocomplacencia, no *sobreeleva vanamente al yo, porque tampoco lo abstrae de «su ser».* La verdadera negación del yo consiste en la negación de la vana suficiencia del sí-mismo, cuya «oscuridad» no pertenece a la autocomplacencia como tal, sino tan solo a la «vaciedad» del yo abstracto, volitivamente desligado, «ab-suelto», de instancias superiores a su ser, como si fuera un absoluto *áxion.* La dignidad que corresponde al ser humano, por valioso que singularmente sea, es ya, específicamente, dignidad participada y relativa. Sobre esta convicción se hace posible un amor propio que no es egoísta y hasta una arrogancia que no es vana ni oscura; o, lo que es lo mismo, una humildad que significa intimidad, pero no un paralizante apocamiento, ni ningún tipo de bajeza de ánimo que quiera disfrazarse de virtud.

## II. APORÍAS A LA INTIMIDAD APTITUDINAL

A diferencia de las objeciones que se acaban de ver, las que ahora toca estudiar no se refieren propia y directamente al ejercicio de la tautología subjetiva. Aun admitiendo la efectividad y el valor positivo de la autopresencia, e incluso aceptando que esta originariamente se realice como una dimensión inobjetiva de la conciencia en acto, cabe hacer un doble tipo de aporías a la determinación esencial de una intimidad meramente aptitudinal o preconsciente. Hay, en primer lugar, un tipo de objeciones cuyo sentido estriba en la negación de tal intimidad, en nombre, como ya se señaló, del espíritu y de los postulados de la metodología científica y positiva. Y en segundo lugar, existe una antropología que, aunque no se vale siempre del lenguaje de un puro y simple actualismo, rechaza, sin embargo, la noción de una previa esencia sustantiva de nuestro dinamismo existencial.

La primera especie de aporías pertenece, en rigor, al actualismo puro de todo idealismo consecuente, aunque se da con frecuencia en los psicólogos que tratan de ser fieles a una metodología positiva. En cambio, la segunda especie de objeciones surge en el pensamiento historicista y en el de la «filosofía de la existencia», para los cuales vale como un principio la fórmula paradójica de que la sola esencia o naturaleza específica del hombre consiste en no tener ninguna esencia o naturaleza que, en calidad de un previo contenido, le determine en su ser. Aunque reacciona contra el idealismo y, ciertamente, también contra el positivismo, esta antropología comparte su prevención contra la categoría de la «sustancia», interpretando al hombre desde un punto de vista esencialmente dinámico y, de hecho, meramente funcional. Pero veamos por separado estas dos especies de aporías, que, aunque confluyen en su sentido radical, tienen, no obstante, sus respectivos argumentos.

### 1. La objeción «positivista»

Fijemos exactamente el alcance de la objeción actualista y positivista. Se trata de esto: para poder afirmar una intimidad aptitudinal o preconsciente, haría falta tener conciencia de ella, poseer de alguna forma su intuición y, de este modo, basándose en la experiencia, cabría la posibilidad de describirla y, en su caso, también la de explicarla; pero sucede que no hay nada de ello, porque el concepto de una tal intimidad es, por principio, «inverificable» en la experiencia, puesto que es el concepto de algo preconsciente, que por lo demás está inspirado en un «sustancialismo» incompatible con la esencial fluidez de la vida psíquica.

La primera premisa es irreprochable porque se ajusta con plena fidelidad a una metodología positiva perfectamente admisible en lo que atañe a la exigencia de emprender toda investigación sobre la base de un conocimiento empírico. Tal exigencia no significa, en realidad, un mero positivismo, puesto que no prejuzga negativamente la posibilidad de trascender el punto de partida (apoyándose en él y fecundándolo con la virtualidad de unos principios intelectivamente necesarios). No cabe, en cambio, afirmar otro tanto de la segunda premisa, y no porque ya esta sea positivista, sino más bien porque no lo es, en el sentido de que no se atiene a la consigna metodológica inicial. Lo mismo que en tantas otras ocasiones, el positivismo limita con abuso esta consigna, si bien en nuestro caso la reducción pueda explicarse, en buena parte, por la indudable eficacia de un equívoco que importa deshacer.

«Esencialmente previo a la conciencia» quiere decir aquí: algo que es condición de la posibilidad de la intuición y que se ordena a esta. Pero ello, a su vez, puede significar dos cosas bien distintas: primera, algo que, por no estar dado en la intuición, tiene que ser «deducido»; segunda, algo que, por ofrecerse en la intuición, puede ser «mostrado» inicialmente, aunque quepa también la posibilidad de su ulterior desarrollo por medio de deducciones. En ambos casos es menester partir de algo intuido; mas lo que en el primero es intuido no constituye una condición subjetiva de la posibilidad de la experiencia, sino un determinado objeto de esta, mientras que lo intuido en el segundo es, a la vez, objeto de experiencia y condición subjetiva de la posibilidad de la misma.

*Que algo pueda ser, al mismo tiempo, condición subjetiva de la posibilidad de la experiencia y objeto de intuición es lo preciso para poder afirmar la intimidad aptitudinal o —esencialmente— solo preconsciente.* Tal intimidad es, por esencia, preconsciente, porque de suyo no es más que condición de la posibilidad de la conciencia, de modo que, aun en los casos en que queda intuida, no consiste en el acto por el cual se intuye, ni se agota en lo que se ofrece en este acto, sino que es más bien lo que permite su propio objetivarse inadecuado. ¿Pero hay realmente actos en los cuales la intimidad aptitudinal se hace consciente a título de tal, o sea, como condición, y por esencia solo condición, de la posibilidad de la conciencia?

En la respuesta negativa a esta pregunta es donde el positivismo se nos muestra no solo como la simple víctima de un equívoco, sino, por cierto, como formalmente inconsecuente con su consigna lógica inicial. Porque no es verdad que carezcamos de la intuición de nuestro ser en calidad de aptitudinalmente consciente. Lo único que es verdad es que no tenemos la intuición de nuestro propio ser, ni la de ningún otro, sin estar siendo conscientes, claro está. Ahora bien; *ya en todas las vivencias de reflexividad originaria la subjetividad se intuye, de un modo cuasi-objetivo, en calidad de «sustancia» de su acto.* La conciencia o vivencia del dolor expresa a la subjetividad como ejercida en un acto que no le es necesario esencialmente, puesto que le repugna, a pesar de que se está dando como suyo. En el dolor, la subjetividad tiene conciencia de sí como actualmente doliente, pero a la vez como distinta de aquel, con una distinción en la que ella misma queda aprehendida a título de sustancia, no de otra vivencia distinta de la actual ni, mucho menos, como un simple río de vivencias. El dolor

no afecta a una vivencia, porque ninguna vivencia afecta a otra. Sin embargo, este «porque» no significa aquí ningún razonamiento que la subjetividad realice *a simultaneo* de su propio dolor. Lo que la subjetividad realiza en su *dolerse* es su objetivación inadecuada como distinta del dolor que vive. Sin duda, esto lo hace la subjetividad *en el mismo acto de conciencia* en el que vive el dolor, por tanto como subjetividad doliente en acto, pero de tal manera que *se capta a sí misma como instada por algo que ella no es*.

Tampoco tendría sentido la objeción según la cual aquello que se opone a la vivencia del propio dolor en acto no es la subjetividad como sustancia, sino otra vivencia, ya no dolorosa, y que precisamente así, como no dolorosa, está siendo querida por la subjetividad doliente. Cierto que la subjetividad doliente en acto es, a la vez, subjetividad volente en acto del cese de su dolor, pero no es este cese —ni como simple cese, ni como vivencia positiva— aquello a lo que el dolor afecta. En tanto que afectada por el dolor que vive y que no es, la subjetividad actualmente volente de su cese se objetiva a sí propia como aptitudinalmente no-doliente. No es que lo quiera ser; lo que desea es ser no-doliente en acto; mas como este querer, aunque actual tiene precisamente por objeto algo que no es actual, sino tan solo posible, la subjetividad en acto de su dolor y de la volición del cese de él se percibe a sí propia como algo que es aptitudinalmente no-doliente, o sea como subjetividad apta para encontrarse en la otra situación, pero por ahora «solo apta».

Y si se dice que todo esto es una «interpretación», más o menos fundada, y no propiamente un simple dato, cabe, en primer lugar, retorcer la objeción haciendo ver que más interpretativa, y en cambio menos fundada, es la tesis que con ella se propone. Esta tesis reduce la subjetividad al flujo de sus vivencias. Pues bien: ¿cómo podría un flujo de vivencias estar siendo afectado por un dolor? Lo único que cabe es que el dolor sea una de las vivencias que componen o forman ese flujo. Mas ni el puro fluir de las vivencias puede sentir un dolor, ni ninguno de los episodios que lo forman puede ser aquello que se duele, sino, en su caso, el hecho de dolerse.

Otro tanto acontece en todas las vivencias en las cuales la subjetividad se siente instada. Sentirse en acto apremiado por una necesidad biológica, o por el requerimiento de un deber, representa en cada caso una vivencia que se integra en un río de vivencias. Pero ni el flujo de ellas, ni ninguno de sus mismos episodios, es lo que se siente instado en cada caso. Lo que en acto queda apremiado o requerido es la subjetividad *sustante* a sus vivencias, tanto a cada una de ellas, como a la integridad del curso de las mismas. Y, por lo demás, no deja de haber una «sustantivación» de la peor especie en el hecho de hablar del flujo de las vivencias como si fuera una entidad que fluye. La fluxión no fluye ella a su vez. Ni tampoco el conjunto de sus episodios tiene sentido sino en función de algo que permanece y que no siempre está en acto de «totalizar» su dinamismo. El acto por el que el fluir de la conciencia queda objetivado como una unidad es aquel por el que un ser condistinto del dinamismo de su actividad consciente se hace cargo de él, totalizándolo de una manera inadecuada, como *su* propio fluir.

Por su parte, la etiología espontánea del error nos muestra a este, según se pudo ver,

como la consecuencia, en toda una serie de casos, de un dejarse llevar de la apariencia sensible. Sin hacer reflexiones filosóficas o de más alto nivel que el propio de la espontaneidad habitual, la subjetividad se percibe a sí misma como errónea y como rectificada, o sea como distinta del hecho en el que era víctima de una apariencia y del hecho, también, en el que ha llegado a superarla. Lo que equivale a decir que se vive como sustante a ambos actos, aunque ello no signifique una conciencia ilustrada por el conocimiento filosófico de la categoría de la sustancia. Más bien hay que afirmar, por el contrario, que ese conocimiento tiene su principio, entre otras cosas, en la experiencia de la sustancialidad vivida como íntima por la subjetividad que rectifica su error y que posee otros tipos de experiencia también interpretativas en sí mismas y no solo posteriormente interpretadas.

El acto en el que la subjetividad se vive espontáneamente como sustante al error y a su rectificación es, con la misma espontaneidad, conciencia que la subjetividad tiene de sí como aptitudinalmente errónea y rectificable. No se debe pensar que lo que ocurre es una cierta especie de «inferencia» que va de lo real a lo posible. Tal interpretación supone una reflexión estrictamente dicha, y aquí de lo que se trata es solo de una reflexión originaria en la cual la subjetividad se experimenta como sustante a su error y a su rectificación: es decir, como apta para ambos, pero de modo que tal aptitud no queda subrayada en una idea «distinta» de la noción de la sustancialidad. En la espontaneidad de la experiencia, todo ello es uno y lo mismo. La aclaración explícita de los matices y el conocimiento general de sus relaciones esenciales no pertenecen a la ejecución de la vivencia originariamente reflexiva, como tampoco corresponde a esta la noticia analítica de sus implicaciones. Pero en esa misma ejecución existe, en cambio, aunque tan solo implícito y en calidad de meramente vivido, todo lo necesario para que su ulterior análisis sea realmente el análisis de ella y no el de otra cosa. Así, pues, para el caso de la reflexión originaria que se da en la etiología espontánea del error —lo mismo que, en general, para cualquier forma de experiencia interpretativa por sí misma—, conviene dejar sentado que se trata de una interpretación «preanalítica», pura y simplemente vivencial, una noticia espontánea del mismo género al que, por ejemplo, pertenece la intuición que la subjetividad tiene de sí como algo idéntico a través de su vida.

A ese mismo género pertenecen también todos los actos en los cuales la subjetividad se da como retro-viviente del cese de su conciencia. Tales actos ya fueron examinados en la primera parte de este estudio, así como los actos en que la subjetividad pre-vive ese mismo cese. La previvencia del cese de la conciencia no se puede explicar desde el punto de vista filosófico si no se admite que la subjetividad es *en sustancia la misma* cuando está en acto de su tautología y cuando carece de esta por encontrarse totalmente inconsciente. Sin embargo, la «semiinconsciencia» de la subjetividad que previve su cese como conciencia en acto es, por definición, menos lúcida —a título, claro es, de realidad vivida— que el acto por el que la subjetividad retrovive ese cese. La retrospección de una pausa de la conciencia no puede ser descrita en términos de memoria. Toda actividad rememorante remite a una vivencia previamente ejercida, y las pausas del flujo de la actividad consciente, aunque pueden ser objetivadas como algo «anterior», no pueden

objetivarse en calidad de vivencias, sino precisamente como privación de ellas. Por tanto, retrovivir una intermisión de la conciencia *no puede* ser otra cosa que vivirse a sí propia la subjetividad como la misma sustancia a la cual aquella pertenece. La reflexividad originaria de este retrovivir es enfáticamente acusativa de la sustancialidad de su sujeto; la pone de manifiesto, sin objetivarla enteramente, de un modo más relevante que el que conviene a las demás situaciones.

Ello no obstante, también en la penumbra de la subjetividad a punto de declinar en la inconsciencia se puede dar con suficiente lucidez la autoconciencia empírica del propio ser sustancial. Querer entregarse al sueño en el momento en que este se va dejando sentir es, de hecho, si bien tan solo de una manera empírica, querer quedarse en la nuda sustancialidad del propio ser. Es como querer desnudarse de la carga de la tautología subjetiva, darle una especie de tregua. Se trata, pues, de una *voluntad de abandono,* que, en la medida en que es libre, puede llegar a ser «moralizada». Todo ello es posible, desde luego, en una cierta penumbra, que es el preludio de la oscuridad de la inconsciencia, un preludio *in crescendo,* progresivo, que se consuma en un total silencio. El gesto «físico» de ir a apagar la luz no es meramente físico, por oscura que sea la conciencia de la subjetividad a punto de dormirse. Tal gesto expresa, a su modo, la volición del cese de la conciencia, una volición sintomática de nuestra «conciencia psicofísica», cuya luz tiene un cierto «aire de familia» con la luz exterior. Por tanto, no es, simplemente, que voy a apagar la luz para poder dormirme, sino más bien al revés, que por estar durmiéndome, voy a apagar la luz, toda la luz, la exterior y la interna. Más que un razonamiento práctico, lo que hay en ello es una «cointuición» acompañada del gesto que la expresa.

La efectiva progresión de la inconsciencia, en la que estriba, en términos psicológicos, el irse rindiendo al sueño, solo tiene sentido en función de una completa inconsciencia que se objetiva según una modalidad inconcebible desde el punto de vista del actualismo puro y del de los prejuicios antisustancialistas del positivismo. La modalidad del «claroscuro» de la propia conciencia declinante es la de una reflexividad originaria que constituye una especie peculiar dentro del sector de las vivencias en que se siente una necesidad biológica. El irse entregando al sueño es, a la vez, una necesidad sentida y un deseo inadecuadamente satisfecho. Según los casos, predomina la primera o el segundo, al menos hasta un cierto punto indefinible; pero hasta llegar a él, la efectiva progresión de la inconsciencia es algo tan natural como, a su manera, intencional. *Ni el idealismo ni el naturalismo pueden explicarla, porque es este uno de los hechos más significativos del carácter «reiforme» de nuestro ser como sustancia que simultáneamente participa de la capacidad de la conciencia y del silencio de las meras cosas.* La subjetividad «vive» todo esto de una manera empírica, no solo sin la luz que pertenece a su análisis, sino también «sin la menor idea» de estar haciendo una interpretación. Y, sin embargo, el análisis de la conciencia declinante solo es posible porque todavía en el ocaso de la subjetividad consciente en acto hay una interpretación originaria, exclusivamente vivencial, pero efectiva y real interpretación, por muy débil que sea el postrer destello de la razón a punto de inhibirse.

La afirmación de la subjetividad aptitudinalmente consciente se basa en todas estas

experiencias de nuestra propia sustancialidad. No hay por qué renunciar a la interpretación analítica cuando se cuenta con la garantía de las vivencias originariamente interpretativas que acabamos de ver. A su luz, la teoría positivista y actualista del flujo de la conciencia se nos revela como arbitraria y parcial, sobre todo porque hace caso omiso de la discontinuidad de ese flujo. Hay, sin duda, una fundamental continuidad de nuestro ser, a pesar de las pausas de la conciencia en acto. Pero esta radical continuidad, que permite enlazar a las vivencias de la conciencia en acto con sus pausas o treguas, solamente es pensable como distinta de la pura fluxión de la actividad consciente. Esta fluxión no es una serie única de actos, sino una «serie de series», cada una de las cuales se separa de las que le son vecinas por el hecho de una intermisión de la conciencia. La «única serie única» es la que incluye a los actos de conciencia y a sus intercadencias: una serie que consta de hechos positivos y hechos negativos y, por lo mismo, solo concebible como un flujo si se la piensa, no como el curso de la actividad consciente, ni tampoco como el de sus intervalos, sino precisamente como el flujo de un ser sustancialmente irreductible a lo uno y lo otro, y apto, a la vez, para ambos.

Con esto no se pretende introducir ninguna especie de irracionalismo. Desde el punto de vista del análisis que se atiene a los hechos, lo que se intenta es explicar de un modo racional la posibilidad de un ser cuya conciencia es realmente intermitente. En vez de negar el hecho, hay que pensar al ser al cual conviene *como un ser que ha de poder incluir los paréntesis de su tautología activa.* Y eso es todo, sin que haya razón para considerar a esta actitud como una idolatría de las causas ocultas o una especie de gusto por las tinieblas. Ni se trata, tampoco, de equiparar el valor de la conciencia en acto al de su privación, en nombre de una subjetividad indiferente. Que las pausas de la conciencia sean tan ciertas —tan positivas, en el lenguaje de los meros hechos— como la realidad de la conciencia activa, no significa que su valor sea el mismo. La apetibilidad del puro sueño como «el descanso mejor» responde a una necesidad biológica, previa a cualquier decisión entre dos polos igualmente valiosos en principio. De un modo natural, también la subjetividad es volitivamente tautológica en el sentido de un «esencial preferir» su luz a su oscuridad, compatible con un preferir *per accidens* el descanso propio de las treguas de la conciencia en acto. Tal descanso es previvido y posvivido como modalidad de un ser capaz de «volver en sí».

*La inconstancia de la subjetividad en acto es la constancia de la subjetividad aptitudinal.* La subjetividad se sigue definiendo por su propia conciencia, mas no por el hecho de esta, por su actualidad, sino precisamente por su posibilidad o, lo que es lo mismo, por la aptitud para ella, que «por esencia» no es más que mera aptitud, porque lo es respecto de una conciencia que no está siempre en acto. Al objetivar sus pausas, la subjetividad consciente en acto no las niega; simplemente, se vive como un ser en el que ellas se dan en calidad de un hecho negativo. Ni se niega a sí misma, sino, tan solo, *se pone entre paréntesis como subjetividad consciente en acto,* justo porque asume como «suyos» los paréntesis de la conciencia activa. Por consiguiente, lo que entonces hace es afirmarse como subjetividad que por esencia es solo aptitudinalmente consciente. Y esta mera aptitud, que no es lo mismo que la simple falta de conciencia, define a la sustancia

de la subjetividad, la cual, como tal sustancia, es algo subsistente, no una mera aptitud en el sentido de algo que presuponga el respectivo sujeto de inhesión.

Al nivel de su esencia sustancial, la intimidad subjetiva no consiste en una actividad tautológica, ni en ningún tipo o forma de actividad. Su ser, por el contrario, es el de un principio subsistente de actuación. Estriba, pues, en una intimidad que hace posible la actividad consciente, pero que difiere, por esencia, tanto de la intimidad de la conciencia, como de la heterología activa de la misma. Como todo principio, es irreductible a su correspondiente «principiado», al mismo tiempo que lo hace posible y lo condiciona o determina en su ser. Tanto la heterología de la conciencia, como la intimidad tautológica de esta, revelan, a su manera, que derivan de un principio operativo solamente consciente de un modo aptitudinal. Todas las consideraciones relativas a la inadecuación de la conciencia —las hechas en la primera parte de este estudio y las que han ido después surgiendo en múltiples ocasiones— ponen de manifiesto la existencia de una *intimidad aptitudinal, sin la cual resultaría contradictoria la misma tesis de una conciencia inadecuada.* Como ya se observó, no cabe hablar, en un sentido estricto, de una conciencia que sea inadecuada respecto de sí misma. La conciencia solo puede ser inadecuada respecto de un sujeto que la posee y no la es, pero que es, en cambio, su principio activo. Dicho de otra manera: *la inadecuación de la conciencia es la imposibilidad de que su principio activo sea autoconsciente de una manera adecuada, eliminando toda opacidad para sí propio.* El hecho de que la más auténtica subjetividad no sea la objetivada, sino más bien la que se connota como objetivante, quiere decir lo mismo que se acaba de afirmar acerca de la opacidad de toda autoconciencia subjetiva, si se lo toma de una manera rigurosa. La tautología consectaria de la subjetividad objetivante no es el ser radical de la subjetividad; no representa su intimidad más profunda. Cierto que es más formalmente subjetiva, y en este sentido más íntima, que toda autopresencia objetivada; pero no deja de constituirse como algo secundario, derivado, con relación al principio operativo que, por no ser conciencia, tampoco puede captarse de una manera adecuada.

La única forma legítima de poder decir que la conciencia de la subjetividad resulta inadecuada respecto de sí propia es la que consiste en aclarar que no tenemos una verdadera «comprehensión» de ella. Pero entonces no es ella quien no se comprehende, sino la subjetividad que le es sustante, la cual, por ser sustante a su conciencia, siempre se sustrae a esta de algún modo y, por lo mismo, tampoco puede llegar a conocerla de una manera cabal. Para que pudiese comprehenderla, tendría, en resolución, que ser, no un sustante principio operativo realmente distinto de ella, sino ella misma como pura conciencia y conciencia puramente subsistente; pero en tal caso no tendría de sí una conciencia solo inadecuada. Como pura conciencia, sería pura y plena transparencia, la ilimitada y subsistente actividad de una tautología absoluta, en la cual evidentemente no consiste la subjetividad, que tiene, en cambio, la autopresencia necesaria para darse cuenta de sus sombras y para poder «interpretarlas». La más importante de ellas es la que el puro actualismo se niega a reconocer o, más exactamente, la que por él no puede ser reconocida. De ahí su repulsa de la intimidad aptitudinal. Tal repulsa no se verifica,

propiamente, desde el terreno de los hechos mismos y fundándose en ellos. Por el contrario, su sentido dimana de una actitud de principio: la que pone la imposibilidad de toda sombra en lo que estriba en ser luz. Frente a esta tesis, la que aquí, *experientia teste,* se mantiene es que la subjetividad no es, en sustancia, luz, sino aptitud para ella, radical capacidad de iluminarse, que deja siempre en la sombra a lo que le es más radical; y, por ende, nunca una perfecta lucidez, sino tan solo un claroscuro bastante para una cierta conciencia y, desde esta, también para una cierta ciencia, de la intimidad sustancial de nuestro ser.

Toda la ciencia que podemos conseguir de nuestra sustancial intimidad depende esencialmente de la conciencia que de esta poseemos, y se reduce a un análisis de las implicaciones de la misma. Su sentido es, por tanto, el de una «teoría de la conciencia», sino que inmediatamente hay que añadir: el de una «teoría de la conciencia de una sustancia que no consiste en conciencia». Y ni siquiera esto basta. Una sustancia que no consiste en conciencia, sino tan solo en la aptitud radical para la misma, lo puede ser cualquier realidad finita que a su manera estribe en una tal aptitud, aunque su índole difiera de la humana. Aun sin contar con la existencia de los ángeles, cabe advertir que la intimidad sustancial del ser humano queda insuficientemente definida como aptitud radical para la conciencia, sin que tampoco quiera esto decir que en nuestra sustancial intimidad haya algo distinto de esa misma aptitud. La animalidad propia del hombre es la que se da sustancialmente indivisa de la racionalidad humana, y viceversa. Ninguna de ellas existe como externa a la otra o independiente de su realidad; de modo, pues, que *lo que hay en el hombre de radical aptitud para la conciencia es la sustancia humana como la unidad igualmente radical de esas dos dimensiones de su esencia.* En esa misma sustancia íntegra, indivisa, consiste la aptitud de que venimos hablando. Pero, a su vez, tal aptitud no sería la que es —una aptitud «humana»— si no fuera la que radicalmente pertenece al animal racional. O dicho de otro modo, más complicado, pero más completo: *la intimidad de la subjetividad aptitudinalmente consciente es la sustancia del animal racional, en tanto que apta para la conciencia.*

Para el estudio de esta intimidad es decisivo hacerse la pregunta: ¿de qué manera es sustancialmente racional el animal humano? Sin embargo, en cierto modo esta pregunta queda respondida y compensada con la que le es inversa: ¿de qué manera el ser racional humano es sustancialmente un animal? Y para ser más explícitos, hay que decir que las dos preguntas se contestan, desde el punto de vista de la teoría de la conciencia humana, afirmando que el ser sustancial del hombre es el del animal aptitudinalmente racional en la medida en que un animal lo puede ser; lo que a su vez significa que la aptitud en cuestión se da en un cuerpo, un cuerpo «subjetivo» ciertamente, pero no menos «verdaderamente cuerpo» que los otros. La aptitud sustancial del ser humano para la conciencia está determinada por la índole de ser precisamente la aptitud por la que la subjetividad puede sentirse cuerpo: sentir «su» cuerpo y con-sentir los otros. Lo cual no quiere decir que el hombre solo pueda sentirse como cuerpo, sino más bien lo contrario: que si puede sentirse como cuerpo es justo porque se siente como algo más que cuerpo puro y simple.

La tautología del cuerpo propio exige una intimidad sustancialmente corpórea, tautológica solo de un modo aptitudinal, pero que es necesario que sea así, como condición de la posibilidad de la primera. Ello supone una intimidad sustancial que, sin reducirse a cuerpo, es también cuerpo. La logicidad del ser humano no es la logicidad aptitudinal de un cuerpo como cuerpo (pura contradicción), sino la logicidad aptitudinal de una sustancia inadecuadamente corpórea, de la misma manera que la corporeidad del ser humano no es la de un *lógos* en tanto que *lógos* (también un puro imposible), sino la corporeidad de una sustancia inadecuadamente lógica. Y tampoco tendrían sentido alguno las dos inadecuaciones mencionadas, si lo que con ambas se quisiera expresar es que la subjetividad consiste, según su más profunda intimidad, en un ser algo así como «medio cuerpo y medio *lógos*». La subjetividad es *totalmente ambos,* en la única forma en que cabe ser los dos completamente: como una sustancia única que es, a la vez, en un *simul* esencial, corpórea y lógica.

Lo que en el hombre se llama la racionalidad —que no estriba en el *lógos* como potencia o facultad que tenemos en mejor o peor uso, sino en la aptitud sustancial *exigitiva* de esa misma potencia (no de su ejercicio)— es nuestra propia sustancia en cuanto lógica, pero a la vez corpórea. Y de ello viene una discursividad fundamental, previa a la formalmente pertinente a nuestros actos raciocinativos. Estos actos suponen el entendimiento como facultad intelectual, en el sentido estricto de la «inteligencia» que juzga intuitivamente los primeros principios del ser y del conocer, sin valerse de ningún razonamiento, porque le son patentes de inmediato. La discursividad formal y activa del entendimiento que razona *(ratio ut ratio)* se apoya en la intuitividad formal y activa del entendimiento que juzga, sin mediación, los primeros principios *(ratio ut natura).* Mas, a su vez, esta intuitividad formal y activa supone la posesión de unos conceptos que no son tenidos de inmediato por la facultad intelectual, sino que se abstraen del arsenal de la experiencia y conservan el sello de su origen empírico, por alta que pueda ser la inmaterialidad del objeto al que apuntan. *Nihil est in intellectu, quod non prius fuerit in sensu* es el juicio que la subjetividad hace de sí propia como necesitada, para su actividad intelectiva, de la «mediación» del conocimiento sensible.

## 2. HISTORICISMO Y EXISTENCIALISMO

Según la concepción historicista, el hombre no posee ni es naturaleza, porque estriba en su historia. Ser hombre es, en cada caso, ser una determinada biografía: aquella en la que consiste, de una manera rigurosamente intransferible, la vida de cada cual. Y «humanidad», en vez de ser el nombre de una sustancia o naturaleza permanente, esencialmente idéntica en todas estas vidas, significa el conjunto de las mismas, como la serie en la que todas ellas se integran en su articulación social y en su despliegue histórico. Hay grandes «unidades de sentido» —las culturas, las épocas, las generaciones — y la historia universal de todas ellas forma un cierto sistema, no por su referencia a un contenido sustancial idéntico, sino por la dialéctica de su mismo acontecer, Cada una de

esas configuraciones o unidades se enlazan con la anterior como con un supuesto que queda superado, lo mismo que en cada vida personal lo que se fue subsiste en la modalidad de haber sido, que es tanto como decir en la modalidad de ser menester haberlo sido para estar siendo ahora lo que se es. Pero nunca se es nada que permanezca idéntico en el devenir, salvo el hecho formal de hallarse siempre *in via,* que significa justo lo contrario de una esencia o naturaleza subsistente, inconmovible, fija. Sin duda, el hombre tiene cierta naturaleza, en tanto que es animal, pero ninguna en tanto que es humano. Como hombre consiste en su propia historia, en esa «sobre-naturaleza» que difiere de la vida biológica; en una palabra, en la vida propia de la libertad, pese a los condicionamientos naturales y contando con ellos.

A través del tema de la libertad, el historicismo se conecta con la llamada filosofía de la existencia, que comparte con él, y con el positivismo más genérico, la negación de toda sustancia humana propiamente dicha. La filosofía de la existencia tiene, a todas luces, un carácter mucho más metafísico. En cuanto tal metafísica, se opone al positivismo en general y también al historicismo. Sin embargo, además de coincidir con este en la negación de toda sustancia humana —el hombre es radicalmente su existencia, y no tiene otra esencia que la que él mismo se conquista y hace—, también interpreta al ser en función de la historia, si bien de una manera más profunda y más amplia de la que conviene a la interpretación historicista. Veámoslo especialmente en Heidegger. Hay, según este, una historia ontológica que, a diferencia de la historia óntica, no es la de los entes, sino la del ser en cuanto *lógos* o «sentido» unitario, vinculante, de la totalidad del mundo: un sentido esencial que, de un modo distinto en cada época, invoca o reclama al *Dasein*, que es libertad en diálogo con él. La libertad del *Dasein* no es primeramente libertad y luego diálogo con la concreta reclamación que el ser le hace, sino que es libertad en tanto que dialoga con esa histórica instancia que le dirige ser. En este instar o reclamar el ser al *Dasein* consiste la intencionalidad del ser: una intencionalidad inversa y previa de Ia subjetividad a los objetos. Y el propio *Dasein* es el lugar del ser, no porque este se reduzca a él, sino al contrario, porque aquel le está abierto según una libertad trascendental *(libertas transcendentalis, transzendentale Freiheit)* que supera la antítesis sujeto-objeto.

Tal libertad, que no ha de confundirse con el libre albedrío, es lo que permite la apertura al ser y a la verdad, o, también, es esta misma apertura, en tanto que efectiva por la verdad del ser históricamente instante. Es así la verdad lo que históricamente nos hace libres, si en nuestro diálogo con ella le somos dóciles con una aceptación que nos pone a la altura de su tiempo. En la humildad de nuestro servicio al ser consiste realmente nuestra libertad, una libertad «liberada» en el diálogo con la libertad «liberadora», que es la verdad que nos insta. Obedecer, aceptar esta verdad, es la «decisión existencial», la que el *Dasein* hace por su parte, correspondiendo a la vocación recibida. Mas *para ello es enteramente indispensable que el* Dasein *esté suelto, libre, despojado de toda íntima constitución.* Toda esencia o sustancia que le fuese íntima *(Selbstand)* le impediría la posibilidad de abrirse al ser: le encerraría en sí mismo. La «libertad trascendental» es en el *Dasein* —como posibilidad de su apertura al mundo y a

sí propio— puro éx-tasis, ser-fuera-de-sí *(Ausstand),* no la insistencia de una sustancia o esencia sino la excentricidad de la *e*xistencia. En ello estriba el más hondo sentido de la afirmación según la cual lo que puede llamarse la esencia propia del *Dasein* —su no tener ninguna firme esencia— es la *ex*istencia, no en la acepción del puro hecho de haberlo, sino en la del ser-fuera-de-sí, o sea en la intencionalidad radical de una nihilidad de sustancia que, justamente porque no posee una constitución que la encadene y cierre, se puede abrir al ser en general y asumir su verdad como destino.

De este conjunto de ideas heideggerianas, cuyo sentido y fecundidad para una ética y una metafísica de la vocación son evidentes, lo que aquí importa es la negación de toda esencia o naturaleza humana, en nombre de la posibilidad de apertura al ser. Para poder ser el ahí del ser (*Da-sein*), para constituirse en su morada —bien que tan solo de una manera insuficiente—, el hombre ha de estar exento, según Heidegger, de toda constitución como sustancia. Esta categoría no nos vale para entender al hombre como *Dasein*, porque se opone a la fundamental vacuidad indispensable para la libertad trascendental. Desde otro punto de vista, también Sartre afirma esta vacuidad: el hombre es *un trou d'être au sein de l'être (L'être et le néant.* Conclusion, I, Paris, 1943, p. 667*)*. Patentemente, la idea sartriana del ser difiere de la de Heidegger. Su sentido consiste en el de un puro «en sí» compacto y parmenídico. Pero la idea del hombre como el «para sí» que, según Sartre, representa un vacío frente a toda densidad y plenitud, coincide con la de Heidegger en su carácter formalmente negativo. En general, todas las manifestaciones de la filosofía de la existencia postulan, en una u otra forma, que, más que por la posesión de una sustancia, el hombre se define por la posibilidad y la necesidad de irse dando una esencia, de tal suerte que esta posibilidad-necesidad tiende a ser expresada como la negación de toda sustancia humana.

En el caso de Jaspers se hacen indispensables algunas salvedades. En realidad, la teoría jaspersiana de la libertad contiene, aunque no enteramente explícito, un cierto «sustancialismo». Sin embargo, este sustancialismo no es la afirmación de una sustancia específicamente idéntica para todos los hombres, sino más bien la afirmación que cada «existencia» hace de sí propia, según su irreductible singularidad, en la fidelidad a su sí mismo-concreto: un concreto sí-mismo originario, previo a toda elección existencial. Para ser libre, he de cuidar la continuidad del sentido de mis actos; pero mi libertad existencial es fidelidad a mis actos porque, en resolución, todos ellos son fieles a mi propio mí-mismo originario, un límite que ya no cabe trascender.

La aplicación al hombre de la categoría de la sustancia y de la respectiva idea de subsistencia es también negada —más *in verbis* que *in re*— por otro metafísico que, como los filósofos de la existencia, procede del ancho campo de la fenomenología, aunque apartado de la versión existencial de esta: Nicolai Hartmann. La «subsistencia» es el modo de permanecer que, según Hartmann, conviene a las entidades o estructuras más bajas. Ningún cambio resulta inteligible si no se le refiere a algo permanente. En este punto, Hartmann es por completo aristotélico. Pero la forma de permanecer las entidades o estructuras superiores no es la subsistencia, sino la «constancia o consistencia», la cual, en oposición a la primera, es el persistir de un ser que se lo procura a sí mismo. Mientras

que la sustancia persiste pasivamente, lo consistente o constante del ser humano se da a sí propio su mismo permanecer. Por consiguiente, no hay sustancia humana, pero sí una humana *consistencia,* que permanece de una manera activa. Por último, y aunque la intención de las referencias aquí hechas no es la de un completo repertorio de los ataques a la categoría de la sustancia, es obvio recordar el pensamiento antisustancialista de Bergson, también «figura aparte», pero acerca del cual lo que aquí hay que decir puede quedar englobado en los conceptos fundamentales de la crítica a la concepción historicista.

* * *

En buena parte, la negación historicista de la sustancia humana da la impresión de un relativo desconcierto ante la abigarrada multitud de las diversas figuras de humanidad que la historia nos muestra y las que cualquier hombre puede percibir al compararse con sus congéneres vivientes y al advertir su propia evolución individual. Cuando se juntan una aguda sensibilidad para esas diferencias y un escaso sentido metafísico de lo general y lo común, la tesis historicista es la más obvia, la más sencillamente descriptiva: en suma, la que menor esfuerzo filosófico requiere. Y, en realidad, es un mérito del historicismo el no haberse desconcertado por completo ante un evidente *mare magnum* de diferencias dadas y posibles. A su manera, el historicismo las ha sistematizado, se ha sobrepuesto a ellas parcialmente, al recogerlas en la unidad de una dialéctica que hasta cierto punto las enlaza según el modo de la conexión entre la realidad condicionada y la condicionante. Es la idea de la historia como sistema, mucho más explícita y elaborada en Ortega que en Dilthey.

Independientemente del antisustancialismo de principio que en ambos se patentiza —y que solo con mucha ingenuidad o con sobrado y artificioso retorcimiento puede desconocerse—, sus análisis, sobre todo los de Ortega, de la específica sistematicidad de la historia, compatibles con la originariedad de la libertad humana, están llenos de aciertos, entre los cuales hay que contar especialmente uno: la superación del biologismo que tiende a ver todo proceso humano como un despliegue meramente natural. A esa superación pertenece, sin duda, además de la distinción entre la «vida biológica» y la «vida biográfica», el concepto de la razón histórica como razón formalmente narrativa: un concepto que puede discutirse en lo que toca a alguna de sus determinaciones frente a la idea de la llamada razón fisicomatemática y frente a la idea aristotélica de lo que es la razón humana en general, pero que en principio corresponde al imperativo de una gnoseología realista y a la forma de habérselas el hombre con las propias obras de su libertad.

Por lo demás, no todos esos análisis de la específica sistematicidad de la historia y del carácter histórico del hombre exigen la negación de la sustancia o naturaleza humana. Pero, ¿por qué niega el historicismo que el hombre tenga una naturaleza o sustancia, precisamente en cuanto hombre? Fundamentalmente, por dos cosas: 1ª, y en un nivel descriptivo, por la ya mencionada diversidad de los modos o figuras de ser hombre; 2ª,

por la presunta contradicción entre la libertad y el concepto de una sustancia o naturaleza humana, tanto específica como individual. La primera razón se desvanece al advertir que, mientras más se insiste en la diversidad «entre» los hombres y «entre» las varias configuraciones que a lo largo del tiempo se van dando en cada vida humana, más se subraya, en el fondo, la existencia de un permanente denominador común. La variedad de las figuras humanas y la variación de cada una de ellas son la variedad y la variación de un mismo modo sustancial de ser, la pluralidad de manifestaciones de una naturaleza idéntica, radicalmente presente en todas ellas y cuyo «contenido» se define, de una manera específica, por el concepto del «animal racional». Todo hombre posee, en cada caso con su correspondiente diferencia, la índole sustancial que se define por ese mismo concepto, el cual no se reduce a un *collectivum,* sino que estriba precisamente en la condición ontológica de la posibilidad de la colección «todos los hombres». Tal colección es un conjunto impensable sin el concepto de lo que todos los hombres tienen de común; y si esta noción carece de todo valor real, tampoco puede tenerlo la idea de ese conjunto. Y no es tan solo que cada hombre tenga naturaleza en tanto que es animal, careciendo de ella en tanto que hombre. La libertad que todo hombre tiene es la libertad que un animal racional puede tener, ciertamente que por no ser tan solo un animal, pero también en tanto que lo es como provisto de una libertad a la que no se reduce porque es la libertad *de* un ser corpóreo que sustancial, aunque inadecuadamente, consiste en su propio cuerpo y en su fundamental aptitud para la vida vegetativa y sensitiva.

Ni la índole específicamente definida como la del animal racional es tampoco la de una fórmula vacía de todo contenido. Naturalmente, no entran en ella *in actu* las diferencias individuales, ya que se trata de una índole específica, pero esas mismas diferencias entran en esta índole de un modo potencial. El concepto del hombre como animal racional es la noción de una *natura communis* a la que conviene la posibilidad respectiva o disyuntiva de todas las diferencias entre los hombres. Y de este modo disyuntivo o respectivo entran también en esa naturaleza todas las posibilidades de la libertad, por mucho que difieran entre sí y en calidad de posibilidades del animal humano. Pero vayamos definitivamente a la cuestión de la presunta incompatibilidad entre los conceptos de la libertad y de la naturaleza o sustancia. Libertad significa para el hombre posibilidad-necesidad de autodeterminarse, de hacerse su propia «vida biográfica» contando, por supuesto, con su «vida biológica». Cierto que ambas vidas son distintas, pero ¿no es el hombre una unidad, no se experimenta y vive así? ¿O hay que decir que el hombre tiene una doble vida, radicalmente disyunta, y que su libertad es el jinete de su naturaleza? El hombre no es un «centauro», porque si bien su libertad radica en una naturaleza, esta no es, por su parte, meramente biológica. El historicismo se hace de la naturaleza una idea arbitrariamente restringida por virtud de la cual concibe como un «principio de comportamiento fijo» a lo que solo es, en general, un «principio fijo de comportamiento» y, en consecuencia, lo considera incompatible con la libre agilidad de nuestro ser. Tampoco se preocupa mucho de integrar en un *unum per se* a la animalidad que hay en el hombre con lo que en el hombre hay de libertad. De ahí su metáfora del centauro humano, que no pasa de ser una salida, pura y simplemente metafórica. Y, finalmente,

deforma la concepción aristotélica de la naturaleza, atribuyéndole un sentido «parmenídico» al cual expresamente se opone esta noción incluso en el caso de los seres que funcionan con la monotonía característica de la falta de libertad.

En su concepción aristotélica[5] la φύσις es, ante todo, un originario y esencial «principio de movimiento», que en cada tipo de entidad mutable define las posibilidades de su respectivo dinamismo. La naturaleza es, así, la sustancia dinámicamente considerada: la esencia sustancial, no solo como algo permanente, sino como el origen más intrínseco de los cambios de que es capaz el ser en el que se encuentra (ἐν ᾧ ὑπάρχει), aunque este mismo ser deba también sus cambios a algún principio externo. No impide, pues, los cambios, sino que los hace posibles como cambios *de* un ser sustancialmente permanente, y este permanecer no se reduce a mera «estaticidad», sino que es formalmente «estabilidad»: un permanecer *en* el cambio y *a través* de él. Tal permanencia es una condición de la posibilidad de la transformación. Solo algo que permanece se puede transformar. Mas, ¿qué ocurre en el caso de los seres que se comportan de una manera libre? Concretamente, ¿qué acontece en el hombre? También el hombre es estable a través de sus cambios. También en él existe, por consiguiente, un intrínseco principio operativo —sin el cual no se puede hablar de la acción libre como *autodeterminación*— y que es un principio operativo permanente, porque todas las autodeterminaciones de cada ser humano son, por mucho que difieran entre sí, autodeterminaciones realizadas por uno y el mismo ser. Y, finalmente, es claro que ese principio operativo intrínseco y permanente es «el mismo» para todos los hombres de una manera específica, lo que quiere decir que, en cada caso, es un determinado principio operativo individual, dotado de las respectivas diferencias, las cuales no se reducen a las que se llegan a adquirir, sino que incluyen las de carácter congénito, las innatas o más estrictamente naturales.

Cada hombre se encuentra en la posibilidad-necesidad de hacerse su propia vida, porque cuenta con un «intrínseco principio operativo permanente» que se lo hace posible y necesario. Ese principio es su índole de animal racional, tal como esta existe individualmente en cada hombre. Desde ella y con ella, cada uno decide libremente los actos de su personal vida biográfica. Lo que no puede decidir es realizarlos *desde otra* situación originaria y *con otro* principio operativo esencialmente distinto. En todo acto de libertad el hombre asume realmente la fundamental facticidad de su sustancia, que él mismo no se ha dado. La vida nos ha sido dada, dice Ortega, pero no nos ha sido dada hecha. ¡De acuerdo! Mas para que me sea posible y necesario hacérmela, es menester que me haya sido dada la respectiva posibilidad-necesidad. La libertad, como señalan Kierkegaard y Jaspers, es fundamentalmente un «don», una donación que se me ha hecho. Y no se me ha hecho de un modo incondicionado. El aspecto ético de la cuestión se llama responsabilidad; pero hay previamente un aspecto «físico» —en rigor, metafísico— que consiste, dicho de una manera negativa, en la ya mencionada imposibilidad de decidir los propios actos libres desde otra situación originaria y con otro principio operativo que los que esencialmente nos definen. En tanto que definido por la índole propia del animal racional, ese mismo principio operativo y la originaria situación

en que por tenerlo se halla el hombre hacen posible una determinada libertad, que no es la libertad sin más y a secas, sino tan solo la «libertad humana». Según ella, configuramos nuestra vida contando, por lo pronto, con un cuerpo que solo hasta cierto punto dominamos (porque, si bien de una manera inadecuada, realmente lo somos y no meramente lo tenemos como si fuera un puro y simple instrumento) y contando también con un entendimiento que solo radicalmente es intuitivo y con una voluntad naturalmente orientada al bien en general de tal manera, que esta sustancial orientación es «necesaria» para la libertad respecto de los bienes de carácter finito y hasta del mismo Bien sin restricción, finita o inadecuadamente conocido.

* * *

Si el hombre, como Heidegger sostiene, es lugar del ser y, de esta suerte, su subjetividad resulta trascendida, también ocurre que el hombre es, según su propia índole «reiforme», el «lugar de jurisdicción» de la apariencia y de la posibilidad de los errores con ella vinculados. *La posibilidad de abrirse al ser se da en el hombre como en el mismo ser en el cual se da también la posibilidad de la constitución objetiva de la apariencia.* El hombre es, pues, un *ser* —un ser determinado, no una constitutiva nihilidad— capaz, sin duda, de asumir el ser como sentido vinculante o unitario de la totalidad del mundo, según la respectiva forma histórica que este sentido tiene en cada χαιρός; pero también un ser provisto de una sustancia o naturaleza tal, que además de hacerle ser un «ser reiforme», que vive «con naturalidad» su instalación en un contexto corpóreo, se distingue de aquello que le reclama, no como a este se opone un puro y simple no-ser, carente de la posibilidad de ser-instado, sino como *algo que activamente corresponde a la vocación que se le hace.*

La idea de la intencionalidad del ser sobre el *Dasein* es una de las más fecundas del pensamiento de Heidegger. Su sentido consiste en la primacía de lo ontológico sobre lo antropológico. Se trata, efectivamente, no de interpretar al ser desde el existente humano, sino al contrario de interpretar al hombre desde el ser. En oposición a toda «metafísica de la subjetividad», Heidegger piensa al hombre como *Dasein* en cuanto que esencialmente lo concibe *en función del ser en general y en cuanto tal.* El hecho de que este ser tenga una historia, de tal manera que lo que reclama al *Dasein* y le libera sea una determinada forma temporal del ser, no le elimina a este su universalidad trascendental. En cada una de sus inflexiones temporales, el ser continúa siendo el *lógos* unitario y vinculante de la totalidad de los entes: algo que los trasciende a todos y que les proporciona el «sentido» merced al cual cada uno de ellos forma parte de un cosmos inteligible.

Sin embargo, esta trascendentalidad del ser respecto de los entes se reduce, según la propone Heidegger, a una trascendentalidad esencialmente *mundana.* Es el mundo, no tanto como el conjunto de los entes, cuanto como el sentido inteligible que hace posible su unidad estructural. «Ser-en-el-mundo» es, de este modo, para el hombre, estar abierto a ese sentido inteligible, hacer del lugar de él como el lugar de aquello que da sentido a la totalidad de los entes mundanos. No es que el *Dasein* le dé a esta totalidad la unidad de

su sentido inteligible. Ello sería idealismo. El *Dasein* no es en cuanto tal sino como *ya instado* por el ser, que él no es ni produce, sino que le visita en la forma de reclamarle, en la manera de la vocación. Sin la *intentio* del mismo sobre el hombre, no habría *Dasein*: no habría esa forma de libertad liberada que se constituye en el diálogo con la libertad liberadora (la misma verdad del ser): un diálogo que, por nuestra parte, representa ante todo un oír, un dejarse penetrar por el sentido de aquello que nos apela. Igual que Jaspers, Heidegger ha subrayado la significación *contemplativa* del más esencial modo de habérselas el hombre con el ser. Aunque activo respecto de la propia esencia conquistada desde su nudo existir, el *Dasein* es fundamentalmente «teórico» de cara al ser que le visita y reclama. El *homo faber* es cosa secundaria y corre el grave riesgo de perderse al perder el sentido inteligible que encuadra a su tarea en la totalidad medida por el ser: un riesgo al que sobre todo se halla expuesto el hombre en una cultura que propende a ser predominantemente técnica (también Jaspers ha hablado del peligro del hombre que juega al «demiurgo» de su propio universo).

Pese a esta recusación del activismo y a la evidente oposición de Heidegger a toda metafísica idealista, cabría pensar que la noción de la «historia ontológica» constituye una especie de antropomorfismo, un subjetivismo subrepticio, más o menos conscientemente residual. Esta sospecha se agrava ante la tesis de Heidegger acerca de lo que él llama la «contingencia del ser»: la idea de que no solamente el *Dasein* necesita del ser, sino este, a su vez, del *Dasein*. Pero esto último pone de manifiesto claramente que el ser al que se refiere Heidegger no estriba formalmente en un puro Absoluto. Visto desde el concepto del Dios de la teología filosófica, habría que decir que no se trata de Él, sino más bien de *la forma de su reclamación del ser humano,* vista, a su vez, desde este. ¿Por qué esa forma no podría ser histórica, sin perder el carácter absoluto de su mismo origen radical? Todavía más: ¿es que cabe apelar al ser humano de una manera que no sea histórica? Esta historicidad de la llamada o, más exactamente, de la forma en que el hombre es llamado, respondería a la historicidad del ser humano, que no se opone a la inmutabilidad del divino, porque es querida por el absoluto. Ser originario del que penden nuestra propia libertad y el curso entero de la vida humana. Ahora bien; todo esto indudablemente sobrepasa los límites de lo que el propio Heidegger sostiene de una manera expresa, y significa ya una *interpretación* que puede quedar desmentida. Con independencia de ello, el contenido de esta interpretación tiene su propio derecho, al margen de la cuestión de su fidelidad de hecho al pensamiento ontológico heideggeriano; y en ese sentido independiente queda propuesto aquí.

Pero volvamos al problema central que nos ocupa. Y para ello, preguntémonos ahora: *¿cómo es posible que la historia ontológica tenga una unidad?* Esta cuestión puede ser planteada desde dos puntos de vista: el que la toma desde el mismo ser y el que la mira, en cambio, desde el *Dasein*. En rigor, ambos son necesarios para responder cabalmente a la pregunta. Pero es patente que no se podría hablar de la unidad de la historia ontológica —sea cualquiera la forma en que se explique esta misma unidad—, si no se admite una unidad de los diversos *Dasein* entre sí. Esta segunda unidad es, de un modo inmediato, la de las respuestas a la intención del ser. Pero tales respuestas suponen en cada caso un

*Dasein*, que si ante todo oye la invocación, también reacciona ante ella con su propia decisión existencial. Y la unidad que, independientemente de las formas propias de cada caso, han de tener las decisiones existenciales cara al ser solo puede entenderse, vista desde el *Dasein*, si en todos y cada uno de estos hay una misma libertad de responder, que no es la libertad de responder lo mismo. *Tal libertad, sustancialmente idéntica es la libertad de una misma sustancia, la sustancia humana en general,* dotada evidentemente, en cada caso, de las respectivas diferencias individuales. Y esto nos lleva a la última cuestión: ¿cómo puede ser libre un ser provisto de una intimidad sustancial? ¿No es cierto que una tal intimidad le encerraría en sí mismo, privándole de la posibilidad de la apertura al ser en general? Sin embargo, este fundamental hallarse abierto al ser en general no se confunde con aquello mismo a lo que el *Dasein* debe encontrarse abierto. El ser que es reclamado no es el que le reclama, ni tampoco una nada, sino un determinado ser, un ser finito, apto para responder al ser en general y para asumir su verdad como una tarea. Tiene, pues, un en sí, una subsistencia, sin la cual no le sería posible dialogar.

Evidentemente, es necesario que esté abierto al ser en general, pero este no invoca a una absoluta nada, ni a un perfecto nadie, sino a «un ente que es alguien», a un ser que tiene un cierto «para sí», por tanto una intimidad personal; de lo contrario, el ser en general se encerraría en un puro monólogo. La subsistencia y la intimidad del ser que es invocado lejos de impedir su apertura a aquello que le llama, representa una condición de la posibilidad de la invocación y simultáneamente, por esencia, también una condición de la posibilidad de la respuesta, *una posibilidad indispensable para la de la propia invocación en cuanto tal.*

Cosa distinta es que en un plano último, de una incondicionada ultimidad metafísica —la que conviene al Ser fundamentante de todas las posibilidades y del ser de la posibilidad en general—, el mismo subsistir del ser humano sea, en resolución, un subsistir dependiente, metafísicamente creado y mantenido por una absoluta Voluntad. Ahora bien; esta Voluntad tiene que ser pensada como capaz de querer la subsistencia de aquello a lo que radicalmente invoca. La invocación radical que ella me ha hecho poniéndome en el ser es una apelación en la que he sido llamado por mi propio nombre. Y este intransferible nombre propio con el que absolutamente he sido requerido a ser es *el nombre personal de mi sustancia:* el que me denomina como el yo capaz también de responder personalmente a la llamada histórica que se me hace contando con la libertad que se me ha dado y, por ende, respetándola también. Sin tal respeto, es imposible el diálogo; y sin la auténtica subsistencia de mi ser, yo no estaría siendo respetado por el ser que me invoca. En definitiva, es el respeto que el propio Ser Absoluto me concede lo que me da mi propio subsistir; pero tal respeto no es ficticio y, por eso, *mi propio subsistir es la positiva realidad de una auténtica subsistencia reclamada.*

En ese mismo plano de incondicionada ultimidad fundante se elimina todo residuo de subjetivismo y se hace posible la conciliación del «en sí» sustancial de nuestro ser con lo que le hace ser-fuera-de-sí como teniendo allende su intimidad el centro hacia el cual existe. Nuestro *Selbststand* es *Ausstand,* ante todo, de un modo fundamental, según su

más profunda etiología: en tanto que es un «don» que no solamente participa del mismo Ser que lo da, sino que justo por ello está orientado a ese Ser como a su mismo origen. La sustancia del *Dasein* es su propia *natura naturata* como facticidad que le remite a la *natura naturans* de la que procede. Tal remitir consiste en la relación trascendental del *Dasein* a su origen, una relación que configura a la sustancia humana en la integridad de su ser y que se traduce, esencialmente, en la inclinación «natural» del ser humano hacia el Ser y el Bien sin restricción. De esta manera, el acto por el que el hombre es fundado es como un «movimiento de ida y vuelta» que se verifica en el silencio de la más esencial intimidad, antes de convertirse en el diálogo explícito y formal entre el hombre y el absoluto Ser que le reclama.

«Antes» de toda actitud deliberada, el hombre tiene un «en sí», una natural intimidad que transnaturalmente, o sea de una manera metafísica, es ya una donación, en el sentido de algo radicalmente recibido. Desde ella tiene el hombre la más alta posibilidad de su existencia: la de donarse él mismo libremente, *uniendo la libertad que ha recibido a la Libertad que se le ha dado.* De esta suerte, su *Selbststand* no es mera insistencia, porque no queda retenido en sí, sino que es asumido en la libre reversión hacia su origen y, por tanto, se *e*xiste o se trasciende en un supremo acto de libertad. Frente a este trascender, la posibilidad del egoísmo se muestra, por el contrario, como la posibilidad de la retención del propio «en sí», o sea, como la ínfima posibilidad de la libertad: la de una insistencia clausurada, no tanto en su natural finitud cuanto en un aislamiento que sin cesar levanta sus propios muros. Solamente este *Selbststand* es incompatible con la verdad del Ser. El otro, además de estar abierto, por su naturaleza meta-física, al Ser del que es donación, también se abre moralmente a su verdad en el instante en que se siente indigno de poder servirle de morada.

* * *

Por último, dos breves observaciones: una sobre Jaspers y la otra sobre N. Hartmann. Acerca del primero, baste considerar aquí que el hecho de la «comunicación» como libre diálogo entre existencias en un mismo nivel, requiere la identidad del nivel sustancial condicionante de la posibilidad misma del diálogo. Y por lo que toca a Hartmann, es suficiente notar que, si bien el hombre permanece de una manera activa en sus transformaciones, tal actividad solo es posible como algo ejercido por un ser que ni es originariamente un efecto de ella, ni se reduce al ejercicio de la misma. Lo que este ser hace para permanecer no es lo que a él le ha hecho, y la actividad que una vez hecho ejerce es la de un ser que no es actividad, sino únicamente un ser activo, un sujeto que tiene sustancialmente la capacidad de ejercerla.

[5] *Phys.,* II, 1, 192 b 21.

# SECCIÓN SEGUNDA
# TEORÍA DE LA INTIMIDAD

Examinadas, en la sección anterior, las aporías más significativas en torno a la noción de intimidad, procede ahora abordar el estudio de esta en la forma de una teoría positiva de su alcance y de sus determinaciones esenciales. Algo de ello ha quedado consignado en las respuestas a las objeciones discutidas, conforme el propio análisis de las aporías en cuestión lo iba en cada caso requiriendo. Tal análisis no tenía, efectivamente, una intención polémica en su esencia —aunque haya debido ser valorativo en todas las ocasiones—, sino la de un preámbulo al esclarecimiento fenomenológico y ontológico de la intimidad, viendo en esta, ante todo, una dimensión de la conciencia en acto, indispensable al hecho de la heterología subjetiva. Sin embargo, también aquí habrá que tener presente la distinción entre la intimidad actual y la aptitudinal, por las mismas razones que ya se expusieron (sobre todo, porque la segunda condiciona a la primera y en cierta forma hace posible interpretarla o explicarla) y desde luego dentro, completamente, de los mismos límites.

De ahí los dos capítulos en que la presente sección se divide: el primero, sobre la actividad formal de la tautología subjetiva en sus modalidades específicas, y el segundo, acerca de los supuestos puramente prácticos o preconscientes de la persona humana.

# III. EL SER DE LA TAUTOLOGÍA SUBJETIVA

La causa más eficaz del abandono en que aún se encuentra la investigación de la tautología subjetiva es un abuso hasta cierto punto comprensible: el de la oposición de la actitud «refleja» a la «directa». No faltan —más bien sobran— teorías de la reflexión, y no se puede decir que la actitud espontánea o natural no haya sido estudiada desde las más diversas perspectivas. Ahora bien; el tratamiento usual de la diferencia entre estas dos actitudes es radicalmente abusivo. No se basa en una pura descripción, sino que obedece a una estilización apriorística de la actitud denominada directa según su modo de contraponerse a los actos de la reflexividad estrictamente dicha.

Hay todo un romanticismo, ya aludido líneas atrás, de la extroversión que puede darse en la conciencia espontánea. Y acerca de él lo que primero es menester decir es que constituye un prejuicio, favorecido por la explicable repulsa de ciertas deformaciones patológicas, o bien de índole moralmente reprobable, de algunos actos de la introversión. Sin volver ahora sobre el tema, ya suficientemente discutido en el examen de las aporías a la intimidad de la conciencia en acto, es preciso aclarar que, si se elimina el prejuicio según el cual consiste en la extroversión la forma pura de la espontaneidad de la conciencia, lo que queda es la verdad indubitable de que toda vivencia reflexiva estrictamente dicha exige una primordial orientación hacia algo transubjetivo. O lo que es igual: toda vivencia estrictamente reflexiva supone un acto de la intención directa, que es la que tiene por objeto o tema algo distinto de la subjetividad y de sus propias determinaciones inmanentes. La actitud llamada «natural» es, en efecto, la que hay que presuponer para que sea posible la intención refleja: algo, pues, que condiciona en su raíz a todo giro de la subjetividad sobre sí propia.

Pero ya en esa misma «naturalidad» de la intención directa hay que advertir que su sentido no puede quedar cifrado en un trascender independiente de toda tautología subjetiva. Sin una cierta presencia del sí-mismo, es imposible trascender hacia algo «otro». La heterología es impensable como algo perfectamente aislado de toda tautología. Así, pues, no es tan solo que las vivencias de reflexividad estrictamente dicha tengan, a su manera, una específica «naturalidad» (bien que de índole fundada o derivada, en tanto que presuponen algún acto de la intención directa), sino que ya en los hechos de la actitud «natural» la tautología subjetiva es algo *tan natural* como la dimensión del trascender; de suerte que una pura extroversión, absolutamente desprovista de toda modalidad de autoconciencia, es lo que en realidad sería tan antinatural que hay que descartarlo por completo como efectivamente impracticable. Extroversión, olvido de sí mismo, etc., son determinaciones de la conciencia en acto, las cuales tienen sentido únicamente de un modo comparativo, según la forma de su

diferencia con la introversión constituida en el *explícito* giro de la subjetividad sobre sí propia. Lo que no pueden significar es el absurdo de un acto en el que algo otro fuese empíricamente vivido en tanto que otro sin la connotación del sí-mismo actuante que *consectariamente* se le opone.

Todo el equívoco viene —importa subrayarlo una vez más— de tomar la autopresencia consectaria como una forma de autopresencia temática, que es la que esencialmente pertenece a los actos de estricta reflexión. Pero, por otra parte, los hechos de la «reflexividad originaria» son tan naturales y espontáneos como los propios de la actitud directa, en cuya ejecución la subjetividad está orientada, temáticamente vertida, hacia algo transubjetivo. No se puede pensar que las vivencias en que se siente un dolor o una necesidad biológica —o bien aquellas en que la subjetividad es afectada por el requerimiento de un deber— sean antinaturales, ni tan siquiera menos espontáneas que las otras.

Desde el punto de vista fenomenológico, que se limita a registrar los hechos y a clasificar sus variedades, el dinamismo de la conciencia en acto es un conjunto de actualizaciones diferentes de la tautología subjetiva, según la triple forma de la autopresencia inobjetiva o solo concomitante, la propia de la reflexividad originaria y, finalmente, la que pertenece a los actos de estricta reflexión. Y ocurre que estas tres formas de la autopresencia no se dan solamente en un modo alternante o sucesivo, como si fuera imposible su simultaneidad; antes bien, *la actividad de la conciencia se verifica siempre como un cierto plexo o estructura de varios tipos de la tautología subjetiva,* siendo solo los actos de reflexión estrictamente dicha los que pueden faltar. Por embebida que la subjetividad se encuentre en un objeto de su intención directa, nunca está desprovista de toda reflexividad originaria.

Conviene, pues, no tomar la *diferencia* entre los modos de la tautología subjetiva por una *separación.* Lo que realmente se da en el dinamismo de la conciencia en acto es la sustitución de ciertas complexiones de estos modos por complexiones distintas, de tal suerte que lo que las distingue es el respectivo predominio que, sin quebrar su unidad estructural, alcance en ellas alguna de las modalidades de la autopresencia subjetiva. En el caso que se denomina «extroversión», que no es, en rigor, sino la forma más agudizada y extremosa de la actitud directa, la reflexividad originaria queda como en la sombra, sin dejar por ello de existir, condicionando, a su modo, a la totalidad de la estructura de la conciencia en acto. Y a la inversa: cuando algún hecho de la reflexividad originaria se impone a la ejecución de la actitud directa, lo único que acontece es que ese hecho viene a ser el acto dominante, el que más sobresale dentro de una estructura o complexión en la cual se mantiene, bien que en segundo plano, la referencia a algo transubjetivo y, por lo mismo, la respectiva tautología consectaria. La simultaneidad de varios modos de la autopresencia subjetiva es semejante, en su «forma», a la coexistencia de una pluralidad de temas musicales en las obras de la polifonía. También en estas existe un motivo principal o dominante, pero que no ahoga a los demás; y quien tiene un oído sensible y acostumbrado puede vivirlos en su conjunción. De una manera análoga, la actividad de la conciencia fluye, no en un único plano, sino en varios, a cada

uno de los cuales corresponde una modalidad de la tautología subjetiva, sin que esto quiera decir que tales modalidades sean otros tantos temas u objetos de la atención. Ejercerlas, vivirlas, en su simultaneidad o coexistencia, es cosa muy diferente de reflexionar, como ahora hacemos, sobre la forma según la cual se coordinan en la conciencia en acto, de la misma manera que la simultánea audición de los varios motivos de una fuga de Bach es cosa muy distinta del acto de reflexionar teóricamente sobre la unidad y la pluralidad de la percepción de los mismos. En el segundo caso, el objeto de la atención lo constituye una función subjetiva, mientras que lo atendido en el primero son los flujos sonoros que le sirven de objeto o término intencional.

Los actos de reflexión estrictamente dicha son los únicos, como ya se señaló, que pueden no intervenir en las complexiones o estructuras de la tautología subjetiva. En este sentido —pero solo en él— hay que decir que son excepcionales; lo que no significa que se los deba considerar como antinaturales, ni tan siquiera como artificiosos. Cuando efectivamente se producen, su modo de inserción en la estructura de la autopresencia subjetiva consiste en remitir a la conciencia, actualizándola no simplemente en su ejercicio, sino también en calidad de tema, es decir, no solo como una función que se ejecuta, sino a la vez como un objeto o dato de la actividad intencional. En una palabra: la reflexión estrictamente dicha es «explícita conciencia de conciencia». Antes de ser iterada, es ya, de alguna forma, iteración. O mejor: si cabe reduplicarla, es porque según su propia índole esencial, es reduplicativa en cierto modo: en la medida en que convierte en tema lo que fue inicialmente una función. Pero este giro, que nunca se verifica de una manera adecuada, tiene su «fundamento» en los otros dos modos de la tautología subjetiva. La reflexión estrictamente dicha consiste en la explicitación o el desarrollo de algo que ya está dado en los actos de la reflexividad originaria y en los de la tautología concomitante de todo trascender intencional. Aunque innegablemente excepcionales, las vivencias de estricta reflexión eran posibles desde las otras vivencias, con las que guardan, por tanto, una continuidad profunda, equiparable a la que se da entre lo fundado y su correspondiente fundamento. De lo contrario, habría que pensar que las modalidades más frecuentes de la tautología subjetiva se reducen a falta de conciencia, como si en ellas la subjetividad permaneciese completamente oculta para sí, y no cabría entender la reflexión como una transformación de las vivencias originarias a tenor de la ley según la cual estas son, por principio, «convertibles» en vivencias reflejas u objetivadas (¿qué otra cosa es la posibilidad de la reflexión *stricto sensu* sino precisamente la posibilidad de que las vivencias originarias queden ulteriormente objetivadas por el mismo sujeto que las cumple?).

Si algún misterio existe en el dinamismo de la conciencia en acto, no hay que buscarlo en el tránsito de las vivencias originarias a las temáticamente reflexivas, sino ya antes, en el mismo paso de la absoluta falta de conciencia al hecho de la tautología subjetiva en sus formas menos acusadas o vehementes. Aunque no expresan ni acentúan la autopresencia, estas formas «discretas» de tautología subjetiva constituyen el germen de la reflexión estrictamente dicha; y si la hacen posible es porque ya contienen, a título de implícito, lo que de un modo explícito y bien definido se manifiesta en ella. ¿Por qué

habría que pensar como antinatural ese paso de lo implícito a lo explícito? Una teoría de la autopresencia subjetiva que de veras se base en la rigurosa «descripción» del dinamismo de la vida consciente tiene que comenzar por advertir la diversidad de estructuras que antes se señaló, y tendrá que abstenerse de romper la honda continuidad entre los actos de la reflexión estrictamente dicha y los propios de las otras dos modalidades que con esta conviven.

En consecuencia, la división de este capítulo en los tres epígrafes correspondientes a las tres formas de la autopresencia subjetiva no debe interpretarse como el resultado de una previa creencia en la efectiva separabilidad de las mismas; ni la admisión de la índole peculiar, e incluso excepcional, de todo acto de reflexión estrictamente dicha tiene nada que ver con el tópico de su «antinatural» oposición a la actitud directa. Lo que en realidad sería violento es que la subjetividad se tomara a sí misma, de una manera explícita, como su objeto o tema, sin entrar, al hacerlo, en una de las mencionadas complexiones y sin fundar su giro sobre sí propia en alguna autopresencia originaria de carácter implícito.

## 1. La tautología inobjetiva o meramente concomitante

La intención primordial de las consideraciones de este epígrafe es la de subrayar la índole propia de la autopresencia consectaria de toda heterología, diferenciándola de las determinaciones peculiares de los otros dos modos de la tautología subjetiva, con los cuales se enlaza en la unidad de la conciencia en acto. *¿En qué consiste, esencialmente hablando, tal «autopresencia consectaria»?*

Se trata, claro está, de describirla, y no todavía de explicarla según sus condiciones y principios. El problema que atañe a los presupuestos ontológicos de la posibilidad de la misma tiene un sentido innegable para toda teoría que no se quede en mero positivismo; pero es asunto que conviene solventar sobre la base de una previa descripción. Lo cual no quiere decir que la que aquí se ofrece haya sido efectivamente elaborada haciendo por completo «tabla rasa» de las más importantes concepciones de la autopresencia subjetiva en general. Aunque mezcladas con elementos interpretativos dimanantes de ciertas actitudes de principio, que rebasan el marco de este epígrafe, hay en esas mismas concepciones una buena serie de vislumbres cuyo examen nos puede ser muy provechoso.

Para los efectos que aquí importan, las concepciones, históricamente dadas, a las que conviene referirse son las que corresponden a santo Tomás, Kant y Brentano. Consideraciones tales como las de las posibles influencias, ya sean recibidas o ejercidas, asignables a cada una de ellas, no son de este lugar. Los tres nombres citados representan tres hitos fundamentales en el planteamiento de la cuestión que nos ocupa, y ellos bastan para lo que ahora se pretende. Comencemos, pues, por el examen de las ideas de santo Tomás acerca de la autopresencia subjetiva, y tratemos de ver si hay algo en ellas que nos pueda servir para el concepto de la tautología consectaria de toda trascendencia

intencional.

Sin duda, ya el mismo hecho de que el conocimiento sea, para santo Tomás, «posesión de lo otro en tanto que otro», resulta equivalente a la afirmación de la autopresencia consectaria. En su momento vimos que, más que el conocimiento, es el trascender intencional lo que realmente puede definirse como la posesión de la forma ajena en cuanto ajena o la de lo otro justamente en tanto que otro. Sin embargo, lo que ahora importa es esto: *¿caber tener lo «otro» en cuanto tal, sin autoposeerse, de algún modo como la realidad a la que aquel se enfrenta? ¿Es posible la presencia de lo «ajeno» sin ninguna presencia de lo «propio»?* Resueltamente hay que decir que *no,* aunque esto no signifique que ambas presencias tengan el mismo énfasis, ni que se les deba atribuir una misma e idéntica modalidad esencial. Lo único que claramente debe sostenerse es que la heterología es imposible como algo absoluto, o, lo que es igual, que la trascendencia intencional es inviable sin su articulación con algún acto de la tautología subjetiva.

La necesaria «co-presencia» de lo propio para la posibilidad de la objetivación de lo ajeno es, por tanto, algo implícito en la gnoseología de santo Tomás, algo que realmente «queda dicho» con la afirmación de la presencia de lo otro a título de otro. Y si se apura algo más el razonamiento sobre la misma tesis, habrá que llegar también a la conclusión de que, *al ser lo otro en tanto que otro lo que hace de objeto para la subjetividad que se trasciende, la presencia del sí-mismo o de lo propio no puede darse en ese trascender intencional en una forma objetiva, sino tan solo como una simple presencia consectaria: algo esencialmente heterogéneo de la aprehensión de un objeto y, sin embargo, indisolublemente ligado con ella.* Poco importa que el propio santo Tomás no emplee los términos con los que aquí se designa la específica índole de la autopresencia consectaria. Lo decisivo es la idea. Y aunque esta no es señalada de una manera explícita en su calidad de contrapunto de la noción de la heterología, la realidad es que la afirmación de la una equivale, de un modo necesario, a la de la otra. Por consiguiente, si se resumen todas estas consideraciones, hay que decir, por lo menos, que la noción de la tautología concomitante no es por completo extraña a la teoría de santo Tomás sobre el conocimiento.

Una confirmación de esta tesis parece dárnosla un texto acerca del doble modo en que el entendimiento se hace cargo del acto intelectivo. «De dos maneras entiende su entender: en particular, puesto que entiende que está entendiendo, y en general, en tanto que raciocina sobre la naturaleza de su acto» (*Cont. gentes,* II, 75). Es evidente que la segunda forma de la autointelección, de que habla santo Tomás, escapa a nuestro problema, ya que este no atañe a las posibilidades de la reflexión discursiva sobre la esencia o naturaleza del entender. Lo que aquí está en cuestión es, simplemente, lo que de un modo *inmediato,* y no a través de un proceso de razonamiento, se da en la operación intelectiva. Pero justo por ello viene al caso lo que santo Tomás declara sobre el modo en que el entendimiento entiende «en particular» su propio acto. Este modo consiste, desde luego, en entender que entiende. *Inteligit enim se nunc intelligere.* Sin embargo, no se le describiría exactamente si no se tuviera en cuenta que se trata de una

autointelección determinada por la nota del *nunc,* que corresponde al *in particulari.* Lo que santo Tomás afirma de este modo no es que el entendimiento alcance por raciocinio, y de una manera abstracta, lo que es en general el entender, ni tampoco que pueda hacerse cargo de haber realizado «anteriormente» un acto intelectivo, sino que en el momento mismo de ejercerlo, *a simultaneo* de su ejecución *(nunc),* se da cuenta de estarlo realizando. No hay otra forma de interpretar ese *nunc* sino la que consiste en afirmar que el entender es ya un darse cuenta de entender, o, lo que es igual, que *toda intelección es, existencialmente*, *una autointelección.*

Lo que pudiera deformar este carácter existencialmente intelectivo del darse cuenta de estar entendiendo es su interpretación como conciencia temática. El verdadero «objeto» de la intelección no lo es ella misma como acto que ahora se ejecuta. Si cabe objetivarla de algún modo, es tan solo en la forma del pretérito, como una realidad que ya no es. Pero ahora mismo, cuando estoy haciéndola, me está siendo presente —y, por tanto, yo también me soy presente en ella— de una manera *sui generis,* que es la que aquí se llama inobjetiva o meramente concomitante o consectaria. *La intelección no tiene un doble tema, sino que, por tema único es, «a la vez», autoconciencia inobjetiva.* Y solo así cabe afirmar con santo Tomás el *intelligere se nunc intelligere,* como distinto de la reflexión raciocinante sobre lo que es, en general, el entender. Por lo demás, queda claro que la otra forma, la no raciocinativa, de entender el acto de entender —la que se da en el recuerdo de haber hecho una determinada intelección— se constituye, de una manera formal, como una objetivación, es decir, como presencia temática, que en este caso lo es de una vivencia pasada que «en su momento» tuvo la respectiva presencia concomitante, igual que ahora la posee el acto por el que la traigo a mi memoria.

Ello no obstante, lo que se lleva dicho sobre la posición de santo Tomás en este asunto es todavía incompleto. Y lo peor no es que falten algunos desarrollos, sino que lo que queda, lejos de resultar un perfeccionamiento de lo expuesto, constituye una tesis que patentemente se le opone. En efecto, según santo Tomás, el entender y el entender que se entiende son dos actos distintos. «Uno es el acto en el que el entendimiento entiende la piedra y otro aquel en el que entiende que la entiende.» *(Sum. Theol.,* I, q. 87, a. 3, ad 2.) No se puede ocultar ni disminuir la significación de la pareja de actos que el ejemplo trata de ilustrar. Lo que de un modo categórico se afirma es que se trata de dos *actos diferentes,* no de dos dimensiones de un solo y mismo acto. ¿A qué se debe esta apreciación tan contrapuesta a todo lo que parece hallarse implícito en las ideas anteriores? Para poder penetrarlo es conveniente que, antes de revisar los argumentos del propio santo Tomás, subrayemos el hecho de donde brota esencialmente la cuestión. Porque esta no surgiría si por «entender el entender» se toma, en un sentido restrictivo, una operación objetivante de una previa vivencia intelectiva, para la que ya hubo en su momento la correspondiente autopresencia consectaria. Pero santo Tomás no dice, en modo alguno, que su tesis esté condicionada por una tal hipótesis. La forma en la que aquella viene expuesta carece de salvedades, como si *todo* entender el entender fuese un acto formalmente objetivante de una intelección anterior y no hubiera la posibilidad de alguna autointelección *a simultaneo* ni siquiera de índole consectaria. En consecuencia, el

problema que ahora nos planteamos no es el de cómo pueda darse el caso de que ciertos actos de entender sean realmente distintos de las intelecciones sobre las cuales versan, sino este otro: *¿cómo es posible afirmar que el entender una cosa y el entender que se la entiende son dos actos, si se atribuye a toda intelección una cierta índole autointelectiva, siquiera sea tan solo existencial y no, desde luego, explícita, ni tampoco científicamente elaborada?*

El argumento de santo Tomás en favor de la dualidad operativa de toda autointelección tiene por base la tesis según la cual lo que primariamente es alcanzado por nuestra facultad intelectual es algo extrínseco a esta: el ser de alguna cosa material. Esta tesis, recogida y comentada en varias páginas de la presente obra, se fundamenta, a su vez, en la consideración de la índole propia de la facultad intelectiva *humana.* No todo entendimiento se encuentra en el mismo caso. Si la facultad intelectiva que tenemos se halla en la situación de no poder entender sus propias operaciones sin entender algo extrínseco a las mismas y de carácter, por cierto, material, ello se debe, no a que tal potencia sea intelectiva, sino a que es la potencia intelectiva de la que *el hombre* dispone. La insistencia resulta necesaria porque la tesis de santo Tomás no significa que las entidades materiales sean, de suyo, más inteligibles que los propios actos de entenderlas. Santo Tomás no afirma que, para entender la intelección, el hombre deba empezar por algo más claro que ella, sino que es necesario que el entendimiento humano esté ya en acto respecto de algún objeto y que, primariamente, este no puede serlo ninguna intelección objetivada, sino la naturaleza abstracta de algún ser material. Pero, ¿qué significa aquí «primariamente»? La única prioridad reconocida al admitir lo que se lleva dicho es, como *prioritas naturae,* la de la intelección de algún ser material sobre la intelección, tan solo concomitante, de este mismo acto de entender, y como *prioritas temporis* la de este acto sobre otro acto cualquiera que sobre él reflexione. *Prius est intelligere aliquid quam intelligere se intelligere.* Si esto quiere decir que la tautología inobjetiva es imposible sin trascendencia intencional, ningún reparo hay que hacer desde un punto de vista rigurosamente descriptivo, como tampoco hay nada que objetar si lo que se quiere expresar con esa fórmula es que la trascendencia intencional es una condición imprescindible de la respectiva tautología consectaria. Y nada hay que cambiar al advertir que el darse cuenta de estar entendiendo difiere de la operación intelectiva; porque aunque es cierto que no consiste en ella, pertenece a la misma facultad y no es un acto intelectivo nuevo, sino tan solo una dimensión del mismo acto.

Una prueba bien clara de que santo Tomás parece incurrir aquí en un «objetivismo» incompatible con la índole propia de la autopresencia consectaria la tenemos en el razonamiento que precede al ejemplo anteriormente consignado. «El mismo entender humano no es acto y perfección de la naturaleza entendida, como sería necesario para que en un solo acto se pudiera entender la naturaleza de la cosa material y la operación de entenderla, del mismo modo que en un acto único es entendida la cosa con su perfección.» El razonamiento es válido para el caso de que se tome el «entender el entender» como objetivación de alguna actividad intelectiva, pero no para el caso de que solo se trate de la autopresencia consectaria de esta actividad. Si realmente se admite

algún *intelligere se nunc intelligere,* no se lo debe «exponer» como una duplicidad de intelecciones, ya que constituye un acto único, que es, por cierto, un acto de entender a cuya estructura pertenece una autopresencia inobjetiva, meramente vivida y no reflexionada. ¿Es posible entender alguna cosa *sin ninguna conciencia* de que se la entiende? Y a su vez, tal conciencia, que solo puede ser intelectiva —aunque no estrictamente «quidditativa» o esencial— ¿no ha de ser, por fuerza, inobjetiva, para que el acto entero de entender se dirija a un *obiectum* que difiere de él? Hablar de una tautología inobjetiva es, en suma, admitir, *en toda intelección,* una conciencia de estar entendiendo, la cual no es un nuevo acto de entender, ni tampoco un acto intelectivo que se tenga a sí propio por objeto, además de estar teniendo por objeto algo distinto de él mismo. No hay, pues, en esa conciencia ni duplicidad de objetos ni duplicidad de intelecciones, porque ella misma se da como una dimensión de un acto único cuya otra dimensión es formalmente objetiva por dirigirse a algo que no es ese mismo acto. Y ello acontece también en la reflexión. Al reflexionar sobre su acto, la subjetividad tiene conciencia de hacerlo, pero de tal manera que esta conciencia no es una nueva reflexión objetivante del acto mismo de reflexionar, sino tan solo una tautología inobjetiva, una pura autopresencia consectaria, meramente vivida.

En realidad, la posición de santo Tomás es vacilante y equívoca. Si se la considera en su conjunto, sería excesivo el decir que niega toda autoconciencia consectaria: tan excesivo como el sostener que la afirma de una manera expresa. Pero implícitamente su idea del conocimiento como la posesión de una forma ajena en cuanto ajena equivale, de hecho, a la admisión de la autoconciencia inobjetiva. Pues lo que por esta hay que entender no es más que la condición imprescindible para *vivir* lo ajeno como ajeno y no para reflexionar expresamente sobre una tal vivencia, superándola en una nueva operación. Al vivir lo ajeno en cuanto ajeno, la subjetividad se autoposee, tiene conciencia de sí, aunque no objetive su vivencia. De este modo la tautología inobjetiva no es, en el sentido fuerte del vocablo, una efectiva representación; y si cabe llamarla intelectiva no es porque constituya por sí sola un acto de entender (pura y simplemente por sí sola, es algo que ni siquiera puede darse, algo carente de toda viabilidad), sino porque en todo acto de entender se está dando realmente, como una cierta dimensión del mismo, no tan solo en los casos en los que lo entendido es la naturaleza de algo material, sino en general en cualquier caso y, por tanto, también con todos aquellos que, presuponiendo ciertamente una vivencia de ese último tipo, tienen, sin embargo, por objeto a un acto de entender.

Por su índole formalmente inobjetiva, la tautología consectaria resulta equiparable a la «apercepción trascendental» de Kant. Esta apercepción trascendental, a la que Kant denomina también originaria y pura, es una autoconciencia *(Selbstbewusstsein)* consectaria de todas nuestras representaciones. «El *yo pienso* tiene que poder acompañar a todas mis representaciones, ya que, de lo contrario, sería representado en mí algo que no podría en modo alguno ser pensado, lo que equivale a que la representación fuera imposible o, por lo menos, a que no fuese nada para mí» *(Crít. de la razón pura,* Analít. trascendental, lib. I, § 16).

Precisamente porque una tal autoconciencia se le presenta a Kant como la condición de la posibilidad de que las representaciones sean pensadas, él mismo la considera como pura —no pertinente a la sensibilidad— y como originaria, en tanto que no derivada de ninguna otra. También la apercepción empírica acompaña a diferentes representaciones, pero en sí misma es dispersa y, según Kant, carece de relación con la unidad del sujeto. Por el contrario, el «tener que poder acompañar a todas mis representaciones» significa, en la apercepción trascendental, que esta, además de ser la autoconciencia de un sujeto unitario, es, a la vez y fundamentalmente, la autoconciencia de un sujeto unificante de lo múltiple de sus representaciones. No soy un yo disperso y abigarrado, sino un yo que es el mismo en las diversas representaciones que *me* pertenecen; pero para que ello sea posible, es necesario que yo pueda enlazar lo múltiple de la intuición dada. El entendimiento es el poder, la facultad, que *a priori* posee la posibilidad de esa síntesis, de tal manera que el entendimiento se identifica con la autoconciencia que originariamente hace la reducción de lo múltiple de las intuiciones dadas bajo la unidad trascendental de la apercepción.

Entre la apercepción trascendental y la tautología inobjetiva hay, a primera vista, una semejanza innegable. Y no solo por el carácter consectario de la una y la otra, sino también, y muy especialmente, porque ambas, a pesar de ser autoconciencia, se muestran diferentes del sentido completo de un verdadero acto cognoscitivo. Si la tautología inobjetiva es necesaria para la realidad de todo conocimiento humano, la apercepción trascendental kantiana se nos presenta también como una condición ineludible de cualquier acto humano de conocer. Y si la tautología inobjetiva es solo una dimensión de esos actos, la apercepción trascendental es, por su parte, solamente una forma necesaria para sintetizar u organizar la materia del conocimiento, que está dada en lo múltiple de la intuición. El «yo pienso», que, según Kant, ha de poder acompañar a todas mis representaciones para que estas sean algo para mí, no es propiamente un conocimiento del yo, porque es tan solo un «mero pensamiento». El hecho de que Kant hable del yo como alcanzado en una representación y el de que se refiera en ocasiones precisamente a la «representación simple» del mismo en la apercepción trascendental no significan que esta sea, por sí sola, un acto cognoscitivo en la acepción más plena y rigurosa. Para Kant, la autoconciencia en la que estriba la misma apercepción trascendental es la que hace posible que la representación que se da *en* mí sea algo *para* mí, lo cual exige un cierto pensamiento de sí mismo, que no consiste en una intuición del yo. Tal «autopensamiento» es un acto de la espontaneidad correspondiente a la facultad intelectiva humana, para la cual no se da, con la pura y simple autoconciencia, la materia que bajo la unidad de esta puede organizarse. En general, la función del entendimiento es la de un mero pensar, que necesita de los datos sensoriales para aplicarse al acto de conocer.

Resulta, pues, que la tautología inobjetiva y la apercepción trascendental coinciden en estas notas: 1.ª, la autoconciencia; 2.ª, su carácter consectario; 3.ª, la índole intelectiva y 4.ª, la no-identificación con el acto completo de conocimiento. Esta última nota, a la que es posible definir como propia de una mera dimensión del acto cognoscitivo, no se

confunde con la del carácter «consectario», si se tiene presente que este carácter no es el de un acto que ha de ir junto a otro, sino únicamente el de un simple aspecto estructural de una y la misma operación de conocer. Y todavía hay que añadir que la autointelección de que se trata concierne, en ambos casos, al simple hecho de ser —a la existencia— del sujeto y de su acto, presentes desde luego como tales, pero sin que se dé ninguna penetración en la naturaleza de los mismos. Como ya se observó, la tautología consectaria de nuestras intelecciones puede denominarse intelectiva en tanto que pertenece a la potencia misma de entender, más no por ello es de índole «quidditativa», sino tan solo fáctica o existencial. De una manera análoga, sostiene Kant que «en la unidad sintética originaria de la apercepción yo soy consciente de mí, pero no de cómo me aparezco, ni tampoco de cómo soy en mí mismo, sino solamente de *que* soy.

Sin embargo, todas estas semejanzas dejan incólume una decisiva diferencia. *La tautología inobjetiva es, ciertamente, conciencia concomitante, pero no es conciencia concomitante de la actividad de una síntesis.* Aun admitiendo que la intelección consista, según la interpreta Kant, en la actividad de esa síntesis, la subjetividad no se vive a sí propia, al entender, como el yo unificante de las diversas representaciones que le pertenecen. Yo no me vivo a mí mismo como el mismo ser que las enlaza o que posee el poder de reunirlas, sino tan solo como distinto de ellas, y sin que esto signifique tampoco un conocimiento de la «esencia» de una tal distinción. Vivir lo otro a título de otro es, sin duda, vivirme como distinto de él, pero no más que vivirme. De ahí la necesidad de que la autoconciencia consectaria esté reducida al mínimo. Solo el mero hecho de mi ser me es en ella alcanzado. Esta vivencia de mi propio yo me atañe en tanto que actualmente inteligente (y, en su caso, volente), pero no pasa de ahí. La autoconciencia de las «determinaciones esenciales» de mi ser y de mi actividad (como algo más que el hecho de vivirme a mí mismo en la intelección de algo otro) no pertenece a la tautología inobjetiva, aunque esta, a su vez, sea consectaria de ella y de cualquier acto de conciencia, incluidos, por tanto, los que son formalmente reflexivos. La determinación según la cual yo actúo como la conciencia unificante de las diversas representaciones que me pertenecen es algo que desborda el simple hecho de la mera vivencia de mi ser. Tal determinación no pertenece a lo que existencial y fácticamente vivo en el cumplimiento de *toda* actividad intelectiva, y su sentido es ya el de una «explicación» que interpreta los hechos desde un punto de vista muy distinto al de la simple descripción de los fenómenos. Por consiguiente, aquí no deciden nada las respuestas que deban darse a cuestiones cuyo sentido corresponde propiamente al plano de la determinación esencial del yo y de su actividad de conocer, ni siquiera en el caso de que esta determinación esencial no tenga que ser tomada como un conocimiento de la presunta realidad «nouménica» del yo, ni tampoco como un conocimiento de la forma en que el yo es un cierto fenómeno para sí mismo. Lo decisivo en el plano en que ahora nos movemos es que la autoconciencia consectaria de toda intelección no nos presenta al yo, ni aun de un modo pura y simplemente vivencial, como lo que enlaza o unifica sus representaciones.

El propio Kant advierte que el pensamiento de que el yo reúne, o puede al menos

reunir, en una autoconciencia, a sus representaciones, no es todavía la conciencia de la síntesis en cuestión. Y ello nos basta para nuestro tema, que se reduce ahora a la simple descripción de lo vivido en todo conocimiento, sin entrar a estudiar las condiciones de la posibilidad de lo vivido, por necesarias que estas puedan ser. Por otra parte, es igualmente cierto que Aristóteles, al referirse al juicio, lo considera como una síntesis mental. Pero esta síntesis en que el juicio estriba según la concepción aristotélica no es una condición formal del conocimiento, sino en cada caso el mismo enlace que en el acto de juzgar es realizado, y un enlace, además, que no se refiere a las representaciones mías en cuanto mías, sino a conceptos que, independientemente de la necesaria unidad de mi autoconciencia, se manifiestan como enlazables de suyo. Podríamos, pues, decir, que, en la medida en que enlaza los conceptos, el yo es vivido —no reflexionado— como haciendo este enlace, pero sin que con ello quiera darse a entender que la autopresencia consectaria del acto de juzgar haga presente al yo como condición de posibilidad de las representaciones mías en cuanto mías. *Si de alguna manera consectaria yo vivo mis representaciones como mías, este vivirlas no se refiere, como tal, a la capacidad de enlazarlas bajo la unidad del yo idéntico.* No es conciencia temática de tal capacidad, ni siquiera, tampoco, mera vivencia de ella.

Para el estudio de la tautología inobjetiva la referencia a la apercepción trascendental kantiana nos ha sido fecunda por dos razones. En primer lugar, porque la apercepción trascendental, según Kant la concibe, tiene la índole de una autoconciencia intelectiva solo concomitante. Y en segundo lugar, porque al hacer su comparación con la tautología inobjetiva de que venimos hablando, ha resultado posible y necesario el insistir sobre el carácter puramente descriptivo del método según el cual conviene señalar la efectiva existencia de esa tautología. Que esta se da realmente en calidad de una dimensión inobjetiva del acto de entender es algo cuya aceptación consiste, simplemente, en el reconocimiento de la mera vivencia del sí-mismo en todo acto de entender lo otro en cuanto otro.

* * *

Algo más próximo que santo Tomás y Kant a la rigurosa descripción de la autopresencia inobjetiva se encuentra Franz Brentano. Su *Psicología desde el punto de vista empírico* es, en efecto, «empírica» en la mejor acepción de la palabra; sobre todo, en aquellos de sus aspectos que de un modo esencial se relacionan con la cuestión que estamos debatiendo. El alcance de esta llega a ser en Brentano decisivo para la posibilidad de la psicología como ciencia. Más que un punto o problema determinado del saber psicológico, lo que se decide al establecer el sentido de la tautología consectaria es nada menos que la cuestión fundamental del método de ese mismo saber. En oposición a las ciencias de la naturaleza, tiene, según Brentano, la psicología la peculiaridad de no poder observar los fenómenos a los que se dirige. Y no puede observarlos, sencillamente, porque ellos mismos no son observables. La observación se refiere siempre a lo «externo», mientras que solo en la «percepción interna» pueden darse los fenómenos

psíquicos. Es, por tanto, en esta percepción, y únicamente en ella, donde hay que buscar la fuente principal y más directa del saber psicológico *(Psychol.,* I, I, II, § 2, 40).

Sin embargo, con esto no queda dicho todavía lo que más nos puede interesar para el estudio de la autopresencia consectaria. Porque antes que el método y la fuente esencial de la psicología, la percepción interna significa en Brentano una propiedad característica del fenómeno psíquico. Todo fenómeno psíquico es internamente percibido, lo cual le define tanto como el rasgo de la intencionalidad; de suerte que al mismo tiempo que es conciencia de algo en lo que no estriba, se constituye también como una autoconciencia o percepción de sí propio. La percepción interna es, en Brentano, el «carácter consciente» que todo fenómeno psíquico posee y que se halla indisolublemente vinculado a la nota de la intencionalidad. «En el mismo fenómeno en el que se representa el sonido, captamos a la vez al propio fenómeno psíquico, y lo captamos justamente en su doble propiedad: en tanto que tiene por contenido al sonido y en tanto que está presente a sí mismo como contenido» *(Op. cit.,* I, II, II, § 8, 179-180). Por lo pronto, esto equivale a decir que la percepción interna o autoconciencia se constituye realmente, no como una cierta modalidad o especie determinada en el repertorio de los fenómenos psíquicos, sino como una dimensión o propiedad esencial de todos ellos. Y a fuer de tal, no es una tautología absoluta en el sentido de una pura autoconciencia independiente de la intencionalidad hacía algo otro, ni se limita a añadirse, como un nuevo acto, a la vivencia en la que se da esta intencionalidad. Por el contrario, es algo concomitante y algo que se da en el mismo acto y no fuera de ni después de él.

La misma idea se expresa en este texto: «todo fenómeno psíquico tiene un objeto primario y un objeto secundario; por ejemplo, la visión tiene como objeto primario un color y como objeto secundario el mismo acto de ver» *(Op. cit.,* III, II, I, § 2, 53-54). La percepción interna de la visión es la propia visión como autoconsciente. En el acto de ver hay, pues, dos dimensiones: la heterológica y la tautológica, para decirlo con la terminología que hemos usado hasta aquí. Sin embargo, esta terminología difiere de la que emplea Brentano, y la diferencia no es accidental. Hay, sin ninguna duda, algo común, sobre lo cual no hace falta volver de una manera analítica, porque ya ha sido suficientemente subrayado. Basta con repetir que, lo mismo en la tesis de Brentano que en la que aquí se propone, lo que se afirma es que uno y el mismo acto tiene dos dimensiones, desde luego distintas, pero solidarias. Y asimismo conviene ahora advertir la coincidencia en la «jerarquía» establecida entre estas dos dimensiones, ya que también Brentano la registra con los términos «primario» y «secundario», cuyo uso viene a resultar equivalente, al menos en cierto modo, a la consideración —varias veces expuesta en este mismo capítulo— de la trascendencia intencional como la dimensión propiamente temática, por su objeto, frente al sentido de la autopresencia inobjetiva como lo meramente consectario. Ello no obstante, al lado de todas estas coincidencias, hay también algunas discrepancias que no pueden quedar desatendidas. Para Brentano, la dimensión primaria del acto de conciencia debe ser designada con el nombre de «representación» *(Vorstellung),* quedando, en cambio, el de «percepción» *(Wahrnehmung)* en exclusiva para la segunda. El distingo no debe interpretarse como un

puro recurso terminológico. La diferencia entre representación y percepción significa, en concreto, para Brentano, que a cada una de las dimensiones del fenómeno psíquico le corresponde una función distinta desde el punto de vista de la «crítica» del conocimiento. En el idioma de Brentano, decir que la dimensión primaria del fenómeno psíquico es solamente representativa, significa que en ella no se da una inmediata y verdadera evidencia. E inversamente, si denomina percepción a la autoconciencia del fenómeno psíquico, es porque piensa que esta autoconciencia tiene el carácter de lo inmediatamente evidente.

La discusión de los problemas «críticos» envueltos en esta tesis nos desviaría del cometido propio del examen de la autopresencia inobjetiva. Por lo demás, lo que esencialmente habría que decir aquí respecto de ellos está ya consignado en páginas anteriores (sobre todo, en la «introducción» y en la «primera parte» de este libro). Lo que de veras nos importa ahora es darnos cuenta de hasta qué punto la concepción brentaniana de la autoconciencia consectaria se desliza no solo por la pendiente de los problemas críticos, sino, sobre todo y ante todo, por la de un innegable «objetivismo» que le separa de la fidedigna descripción. En realidad, *el planteamiento de esos problemas por Brentano está intrínsecamente condicionado por una deformación «objetivista» de la autoconciencia consectaria.* En efecto: la noción de lo evidente solo puede aplicarse a lo que de un modo formal se constituye como un objeto de conocimiento. «Lo evidente» no es el mismo «vidente» en cuanto tal. Cierto que el propio vidente puede llegar, a su vez, a evidenciarse, pero ello solo es viable en la medida en que puede llegar también a objetivarse. *La autoevidencia de la subjetividad es la evidencia de esta en tanto que objetivada.* Pero la mera autoconciencia «consectaria» se halla en un caso distinto. Su sentido no estriba en una reflexión, ni tampoco en un acto de conocimiento directo. La mera autoconciencia consectaria es, simplemente, una tautología «inobjetiva». De ahí que no deba introducirse en ella ni la objetividad temáticamente dada en la intención directa, ni la que es propia del término intencional de un acto de reflexión.

El verdadero acierto de Brentano ha consistido en señalar la integración, dentro de un acto único, de la heterología y la tautología de la conciencia. Pero este acierto queda en seguida viciado por un idioma «objetivista» que desfigura a la autopresencia consectaria, no por dejar de expresarla como algo concomitante, sino por haberla asimilado a la índole propia de la presencia de la objetividad en cuanto tal. Que esto ocurre en Brentano lo prueba ya la fórmula «objeto secundario», empleada por él para designar al fenómeno psíquico en su condición de internamente percibido, y lo confirma, sin lugar a dudas, la tesis de que la autoconciencia dada en todo fenómeno psíquico es percepción y, por cierto, en un sentido riguroso. Con esta tesis se enlaza —o, más exactamente, se identifica— la del carácter inmediatamente evidente de la autoconciencia. ¿Hasta qué punto, y cómo, se puede hablar de tal inmediatez? Es indudable que la autoconciencia no requiere ninguna demostración. En este sentido, el juicio que la afirma es, ciertamente, un juicio inmediato. Pero la tautología consectaria de todos nuestros actos de conciencia no es ella misma un juicio, sino algo concomitante de todos nuestros juicios. Donde se

hace evidente —desde luego, inmediatamente evidente—es en la reflexión; pero la reflexión no es lo inmediato, sino algo posterior al cumplimiento de la vivencia en ella objetivada. En este cumplimiento la reflexión no está todavía cumplida; es tan solo una mera posibilidad, que ni siquiera a título de posibilidad resulta objetivada.

Todo ello obliga a distinguir dos acepciones de la «percepción interna». Por una parte, percepción interna significa la tautología consectaria de todos nuestros actos de conciencia: una autoconciencia inobjetiva, a la que solo reductivamente cabe llamar percepción, ya que no consiste por sí sola en un acto de percibir, sino en una mera dimensión de nuestros actos conscientes. Por otra parte, percepción interna significa la reflexión en la que un acto de conciencia queda formalmente objetivado, y ello de tal manera que el juicio que recae sobre él expresa una verdad de evidencia inmediata. Esta percepción interna es percepción en el sentido fuerte de la palabra, porque su objeto se muestra inmediatamente evidente (aunque el propio hecho de captarlo es, a su vez, reflejo y no directo) y, sobre todo, porque es un acto *completo* de percibir. Para poder sostener, como hace Brentano, que la percepción interna está incluida en todos nuestros actos de conciencia, hay que entender por ella una percepción que no es un acto completo de percibir. Y para poder afirmar, con Brentano también, que la percepción interna es la fuente principal y más directa de la psicología, es menester tomarla en el sentido de una reflexión objetivante de nuestros propios actos de conciencia y no únicamente en calidad de una simple tautología inobjetiva. La percepción interna objetivante de nuestros propios actos de conciencia no puede identificarse con la «observación». En este punto tiene razón Brentano. Pero tal percepción no es consectaria de nuestros actos conscientes, precisamente porque se constituye como una reflexión sobre los mismos, o sea, como un nuevo acto, cuya índole estriba en la objetivación de una previa actividad de la conciencia. En suma: *si el innegable acierto de Brentano se encuentra en la afirmación de la autoconciencia consectaria, su fallo reside, en cambio, en haberle asignado una objetividad que, aunque no la equipara a la observación, viene a identificarla con un acto reflejo.* (La expresión «objeto secundario» podría pasarse por alto, si no se diera el hecho de que Brentano afirma como «evidente» al fenómeno psíquico en tanto que internamente percibido de un modo concomitante.)

* * *

Como resumen de la confrontación con las doctrinas de santo Tomás, Kant y Brentano, se obtiene, pues, esta definición de la tautología inobjetiva: *autoconciencia solo consectaria, esencialmente previa a la reflexión.*

La índole de «solo consectaria», propia de la tautología inobjetiva, se identifica realmente con la «inobjetividad» de esta autoconciencia en cuanto previa a la reflexión de una manera esencial. No puede haber autoconciencia consectaria que sea, a la vez, objetiva (objetivante) y esencialmente previa a la reflexión. Y, por lo demás, la necesidad de que en toda reflexión se dé también una cierta tautología concomitante no representa

una prueba de que toda tautología concomitante sea simultánea de un acto reflexivo. Aquella «simultaneidad» es necesaria, no por virtud de la esencia de dicha tautología, sino por la índole de todo acto consciente, una especie del cual la constituyen los actos de reflexión. O equivalentemente: no es por ser reflexión por lo que ciertos actos de conciencia incluyen una tautología inobjetiva, sino tan solo por ser actos de conciencia.

Para hablar de una manera rigurosa, hay que dejar sentado que la tautología inobjetiva, además de no ser un acto de reflexión, tampoco estriba en «un acto» de la vida consciente o de la conciencia misma. Todo acto de conciencia es objetivo en tanto que intencionalmente constituye a una objetividad, o, mejor dicho, por ser la constitución intencional de un objeto «para» o «frente a» la subjetividad que capta este mismo objeto. Lo que con ello se dice no tiene nada que ver con ningún subjetivismo gnoseológico. Una cosa es «el ser» que hace de objeto y otra el «hacer de objeto» para o frente a la subjetividad que lo aprehende. La afirmación de la constitución intencional del objeto por la subjetividad respectiva se refiere tan solo a lo segundo. Hacer de objeto no es, evidentemente, una actividad de lo captado, sino el efecto formal —en este caso, una pura denominación extrínseca— que en lo captado determina su aprehensión en tanto que esta es una actividad subjetiva que a su vez tampoco modifica al ser al que se refiere. Por consiguiente, que todo acto de conciencia sea objetivo no significa otra cosa sino que su índole es la de un acto objetivante y no, en cambio, la de un acto objetivado, ni simultánea ni posteriormente. No el *obici,* sino el *obicere,* es lo propio de todo acto de conciencia. En cambio, la tautología inobjetiva, dada, de una manera consectaria, en el cumplimiento de todo acto de conciencia, no es de suyo un *obici* ni un *obicere.* Su inobjetividad debe entenderse en la doble acepción según la cual se trata, en efecto, de algo que por esencia no es objetivado, ni tampoco, a su vez, objetivante. En tanto que por esencia —no *per accidens*— no es algo objetivado, la tautología concomitante tiene, también por esencia, la índole de algo previo a toda actividad de reflexión; y, en tanto que no es objetivante, solo se puede dar como la dimensión no intencional en la que estriba la autoconciencia consectaria de toda objetivación. Tal es la causa de que haya que decir que no consiste en ningún acto de conciencia, sea directo o reflejo; o, positivamente, que su ser se reduce al de un simple aspecto estructural en la unidad de todo acto de conciencia.

La prioridad esencial respecto de todo acto reflexivo debe tomarse como un elemento de la definición de la tautología inobjetiva, porque esta, aunque *prius natura* a la reflexión, es, sin embargo, menos inteligible que ella; y es menos inteligible porque no estriba en ningún acto de conciencia, sino tan solo en una dimensión que en todos ellos se da y para objetivar la cual es necesario que la subjetividad se vuelva sobre sí misma de una manera temática (o sea, que formalmente reflexione). Mas aunque la reflexión es necesaria para objetivar la autoconciencia que se da en todo acto de conciencia, la tautología de suyo inobjetiva sigue siendo algo muy distinto del acto formalmente objetivante en que consiste toda reflexión. No es propiamente un acto reflexivo, por la misma razón por la que tampoco es un acto directo: porque no es ningún acto de conciencia. Y, por su parte, el acto reflexivo la tiene por objeto únicamente en calidad de

algo co-objetivado en la re-presentación de una vivencia entera. En el momento en que se intenta aislar, no subrayar, a la mera autoconciencia consectaria, esta queda por completo falseada: ni más ni menos que si se la «interpreta» como un hecho formalmente reflexivo. Ser únicamente consectaria y ser, por esencia, previa a cualquier reflexión constituyen dos notas inseparables de la tautología inobjetiva, en la misma medida en que esta es también inseparable de la estructura a la que necesariamente pertenece (una estructura que solo llega a objetivarse en un «nuevo» acto de conciencia).

Como objetivación de una vivencia, la reflexión supone una previa autoconciencia irreflexiva, de índole meramente consectaria. No puedo reflexionar *stricto sensu* sobre lo que de ningún modo me haya sido presente con anterioridad a mi acto reflexivo. Si entiendo por reflexión, como ahora hago, la re-presentación de una vivencia, es enteramente indispensable, para que esta sea por mí reflexionada, que de algún modo me haya sido presente bajo la forma de una autoconciencia vivida. Porque yo no he vivido bajo la forma de una tal autoconciencia los movimientos de mi corazón, en los que ahora pienso, es por lo que no puedo decir que reflexiono sobre ellos, si entiendo por «reflexión» lo que esta voz estrictamente significa: la re-presentación de un acto de conciencia. Los movimientos de mi corazón sobre los cuales estoy ahora pensando no son, propiamente hablando, representados por mí, porque tampoco fueron, en su momento, algo presente a mí bajo la forma de una autoconciencia consectaria. En cambio, me es legítimo afirmar que reflexiono, en el sentido más propio, sobre mi acto de haber estado mirando por la ventana, porque ese acto me era ya presente, aunque de una manera irreflexiva, en el momento de su cumplimiento. No es, pues, tan solo, que me lo represente porque ya fue un acto de conciencia, ni tampoco que sea un acto de conciencia porque ya en él se me presentaba algo distinto de él mismo, sino más bien que porque él mismo me era ya presente en su momento (bien que de una manera inobjetiva) es por lo que ahora me lo represento en una forma temática.

La autoconciencia, meramente consectaria, dada en todo acto de conciencia, es, pues, *lo que permite* que la reflexión sea re-presentación. Si no puedo decir que reflexiono, en el sentido estricto, sobre mis hechos meramente fisiológicos, ello se debe a que estos hechos carecen de la autoconciencia consectaria, no a que no puedan ser objetivados. También cabe decir que tales hechos no son, propiamente hablando, objeto de reflexión, porque no son actos de conciencia, y con ello se expresa una verdad a todas luces obvia; pero ¿por qué no son actos de conciencia los hechos sobre los cuales no puedo reflexionar en el sentido más genuinamente re-presentativo de este término? No, desde luego, por no ser objetivables, ya que ahora mismo los estoy objetivando. Ni tampoco por no ser ellos, de suyo, actos cognoscitivos, ya que se encuentran en el mismo caso la alegría, el dolor y, en general, todos los llamados sentimientos, los cuales tienen, no obstante, el carácter de un acto de conciencia. Por último, aunque es verdad que la alegría, el dolor, etc., etc., quedan en cierto modo conocidos en el momento mismo en el que ocurren, no es menos cierto que ese conocimiento simultáneo de su realización no es formalmente un acto de objetivarlos, sino tan solo una autoconciencia consectaria esencialmente previa a la actitud re-presentativa de los mismos. Así pues, acto de

conciencia es nada más que lo objetivable únicamente en un acto de re-presentación. En este la reflexión se constituye como nueva presencia de algo que de un modo originario es dado, no como objeto de conocimiento, sino en la forma *sui generis* de la tautología inobjetiva. *Sin la previa autoconciencia consectaria, la reflexión no es posible; pero tampoco la reflexión sería posible, como cualitativamente diferente de dicha tautología, si esta tuviese la índole de una autoconciencia objetivante.*

## 2. La reflexividad originaria

A diferencia de la tautología inobjetiva, la reflexividad originaria es explícitamente reflexividad, mas no estrictamente dicha, porque no consiste en remitir a una vivencia previa. Se trata, pues, de una tautología que ni es meramente inobjetiva ni acontece en la forma de la re-presentación. Su índole «originaria» la hace equiparable a las vivencias de la intención directa, en tanto que estas son por esencia previas a todo posible acto re-presentativo; y, sin embargo, entre la mera tautología concomitante y la propia de la reflexividad originaria hay una diferencia insoslayable, de carácter formal, que obliga a considerar a la segunda como una cierta tautología «cuasi objetiva». Para entender el verdadero alcance de esta fórmula, conviene reparar en que, mientras la autoconciencia consectaria no es más que una dimensión —un puro y simple aspecto estructural— de nuestros actos conscientes, *la autoconciencia originariamente reflexiva es un acto completo,* lo mismo que la reflexión estrictamente dicha (aunque difiere de ella por no ser formalmente remitente a ningún acto previo) y lo mismo, también, que las vivencias en las que no se da otra forma de tautología que la meramente consectaria.

La denominación «cuasi objetiva» no trata aquí de expresar nada que se parezca a alguna diferencia en el «grado de intensidad» de la objetivación. No es que la reflexividad originaria sea cuasi-objetivante por no ser tan perfectamente objetivante como la reflexión estrictamente dicha. En realidad, no es, en modo alguno, objetivante, si por ello se entiende «re-presentativa», o sea, iterativa de una previa vivencia; pero coincide con la re-presentación en que hace explícita a la subjetividad, como ya se mostró en las consideraciones acerca de las vivencias del deber, del dolor y de la necesidad biológica. Como entonces se dijo, el modo en que la reflexividad originaria hace explícita a la subjetividad se caracteriza por la «instancia» de que esta es objeto. *En todo acto originariamente reflexivo la subjetividad se vive instada por algo que ella no es, pero que le afecta como suyo, o bien como determinante de «su» estado*. Los casos de las vivencias propias del deber, del dolor y de la necesidad biológica no plantean ahora problemas especiales, porque el carácter de la instancia de que hablamos resulta en ellos patente bajo la forma de un apremio o constricción, cuya índole fue suficientemente examinada. Pero el concepto de la reflexividad originaria tiene un radio de aplicación mucho mayor de lo que puede a primera vista parecer cuando se parte, como aquí hemos hecho, de las tres modalidades de vivencias a las que acabamos de aludir. La autoconciencia de la subjetividad instada se realiza también, a su manera, pero

igualmente en la forma de la reflexividad originaria, en todos nuestros actos de juzgar y en todas nuestras libres voliciones. Veamos por separado los dos casos, teniendo en cuenta las dificultades respectivas de cada uno de ellos.

*a)* La consideración del acto judicativo como la sede más propia de la verdad nos lleva al tema de la reflexividad originaria del entendimiento como forma peculiar de autoconciencia de la subjetividad instada. Según santo Tomás, la verdad, hablando propiamente, se da tan solo en el entendimiento que compone y divide, o sea, en el entendimiento en acto de juzgar; en una palabra, en el juicio intelectivo. De alguna forma, también se da la verdad en el conocimiento sensible y en la simple aprehensión intelectual, mas no en la forma más propia, que es la de la verdad en tanto que conocida. La verdad del conocimiento es a la vez, conocimiento de la verdad —por tanto, verdad formalmente lógica, verdad que como tal es conocida— únicamente en el juicio del entendimiento. Así tomada, la verdad consiste en la *adaequatio intellectus cum re,* mas no una *adaequatio* ciega, sino precisamente conocida, aprehendida, captada. De esta manera, en su acto judicativo el entendimiento se conoce a sí propio como adecuado o conforme con aquello sobre lo cual se pronuncia. Santo Tomás denomina «reflexión» a esta autoconciencia intelectiva de la *adaequatio intellectus cum re,* lo cual no puede extrañar porque se trata de una autoconciencia que, aunque se da en el mismo acto del juicio, se realiza, no obstante, como «cuasi-objetivante» de ese acto, en tanto que de un modo explícito lo capta como adecuado o conforme con su objeto. He aquí un texto que resultaría ininteligible si se tomase la palabra «reflexión» en su sentido más estricto y propio: «el entendimiento reflexiona sobre su acto, no solamente en tanto que lo conoce, sino en cuanto conoce su conformidad con la cosa, lo cual, por cierto, no podría ser conocido sin conocer la naturaleza del acto mismo, que no es cognoscible sin que se conozca la naturaleza del principio activo que es el propio entendimiento, a cuya índole atañe el conformarse a las cosas; y de ahí que según esto conoce la verdad el entendimiento que sobre sí mismo reflexiona» (*De Verit.*, q. 1, a. 9).

La dificultad de este pasaje tiene varias razones que se concentran esencialmente en dos. La primera de ellas es, sin duda, la equivocidad del término «reflexión». Y la segunda puede formularse por medio de esta pregunta: ¿qué hay que entender aquí por el conocimiento de la naturaleza del acto intelectivo y de la propia del entendimiento mismo? Es evidente que, para saber que un juicio es verdadero, no hace falta tener un conocimiento filosófico de la naturaleza de la facultad intelectiva y de la propia de su acto de juzgar, como también es claro que este conocimiento filosófico presupone haber hecho juicios verdaderos, conocidos *in actu* como tales. La realidad es que santo Tomás se expresa en este pasaje, y precisamente en este punto, de una manera ambigua, que puede inducir a error. En cualquier caso, la apelación al conocimiento de la naturaleza del principio intelectivo resulta, a primera vista, demasiado «técnica». Y, sin embargo, lo que santo Tomás sostiene es cierto y, además, perfectamente «natural», siempre que se repare en que el conocimiento del acto y del principio intelectivo a los que apela es, a su vez, solamente un «conocimiento natural», una noticia que no necesita obtenerse por medio del análisis y del esclarecimiento filosóficos. Tal noticia es, evidentemente,

reflexiva, porque muestra, a su modo, la índole o, si se quiere, la «naturaleza», de la propia subjetividad que la posee; y ello es, por cierto, lo que santo Tomás pretende subrayar. Pero no es un conocimiento reflexivo en el sentido de una meditación científica que coordina y mide las implicaciones de su objeto. No supone una tal meditación, sino que, a la inversa, esta meditación únicamente es posible como algo que se ejerce sobre él y que, por tanto, cuenta ya con él mismo. El conocimiento «natural» de la «naturaleza» del acto de entender es el obligado presupuesto del respectivo conocimiento filosófico; y, como tal conocimiento «natural», es asequible a cualquier ser humano, sin ningún tipo de meditación o reflexión científica. Todo hombre con uso de razón sabe, en efecto, lo que es «entender de veras» algo, aunque no sepa definir este entender, ni deduzca del mismo las consecuencias implícitas en su noción. Y también sabe, de un modo natural, que la perfección del entendimiento consiste en su conformidad o adecuación con la realidad de lo entendido, de suerte que considera a lo contrario como una privación, sin que haya, no obstante, en todo este saber, un conocimiento filosófico, sistemáticamente elaborado, de las condiciones necesarias de la posibilidad de la intelección, ni de la índole espiritual del entendimiento como principio activo de la misma. Pues bien; lo que aquí importa es que, a pesar de no estar ilustrado por las adquisiciones que se logran de una manera científicamente refleja, el conocimiento natural en cuestión es por su propia esencia un conocimiento reflejo, una reflexión, bien que esto mismo solo llegue a ser bien conocido cuando se filosofa sobre ello.

¿Pero de qué índole es la reflexión dada naturalmente en el conocimiento de la verdad del juicio? Con esto regresamos a la primera de las dificultades señaladas. Porque no basta advertir que esa reflexión tiene un carácter meramente natural en tanto que no es, de suyo, un análisis filosófico, ni tampoco lo presupone. Esa misma naturalidad, así tomada, puede darse también en la reflexión estrictamente dicha. Sin necesidad de ningún conocimiento filosófico, cabe reflexionar *stricto sensu* sobre un acto intelectivamente judicativo, de la misma manera que también es posible, en general, la re-presentación objetivante de cualquier otra vivencia previamente cumplida. ¿Se trata, pues, de que el conocimiento de la verdad del juicio consiste en la re-presentación objetivante del juicio verdadero, o sea en un nuevo acto, añadido al primer acto de juzgar? ¿O es que hay simultáneamente dos juicios, uno que juzga sobre la *res cognita* y otro sobre el acto de juzgarla? Todo ello carece de sentido. *El conocimiento de la verdad de un juicio solo se puede dar en ese mismo juicio y no en otro acto de juzgar.* Lo cual no quiere decir que todo juicio sea «inmediatamente» conocido como verdadero, aunque también los hay de esta índole y aunque, además, es indispensable que los haya para que pueda haber demostración. Pero el juicio mediato o demostrado no es algo cuya verdad sea conocida en la ejecución de otro juicio, sino en él mismo en cuanto demostrado. La demostración es lo que lo da a conocer como verdadero, pero lo hace precisamente «haciendo hacerlo», imponiendo su ejecución, y es en esta, a título de obligada —como exigida o impuesta por aquella—, donde se conoce la verdad del juicio mediato. Si este es un juicio demostrado, lo es ni más ni menos que en cuanto vivido como la conclusión de la operación de demostrarlo, y ese vivirlo es justamente un hacerlo, no una re-presentación

objetivante del acto de haberlo hecho. Claro está que también cabe hacer esa re-presentación objetivante, pero otro tanto debe igualmente decirse de los juicios de evidencia inmediata, y en ningún caso es la re-presentación lo que los hace ser conocidos como verdaderos. La re-presentación objetivante se limita a re-conocerlos como tales. No es, pues, la reflexión cognoscitiva de la que estamos tratando, sino algo que ciertamente cabe sobreañadirle, pero que de ningún modo le es indispensable.

La reflexión en la que se conoce que un juicio es verdadero no constituye, pues, una objetivación formal de este mismo juicio. ¿Se reduce, por tanto, a la tautología inobjetiva que es consectaria de él? Si así fuera, no se la podría considerar como una tautología explícita; y que hay que considerarla así lo prueba indudablemente la imposibilidad de advertir una adecuación si no se atienden de una manera explícita y simultánea sus dos términos. La adecuación del entendimiento con la cosa, dada en el juicio verdadero, no puede darse en él como conocida —según lo exige la índole de la *veritas logica*— si solamente se conoce en el juicio la cosa con la que el entendimiento se conforma. Para que tal adecuación sea conocida, y justo en el mismo juicio, hace falta que el propio acto de juzgar sea conocido como adecuado a su objeto, es decir, como conforme con él, como enunciativo de lo que él es realmente. *El juicio no versa sobre sí mismo, sino sobre una* res cognita, *pero es internamente autoconciencia de su adecuación con ella y, por ende, autoconciencia interna de sí propio en tanto que así adecuado*. «Interna» quiere decir aquí, sencillamente, «dada a la vez en él», no sobreañadida, no ulterior, en ninguna acepción de esta palabra. Por tanto, la reflexión en la que se conoce que un juicio es verdadero —no aquella en la que se re-conoce que lo es— es ese mismo juicio. De ahí que haya que afirmar que no se trata de una tautología inobjetiva, porque esta, como hemos visto, no es un acto completo, sino tan solo una dimensión o aspecto estructural de todos nuestros actos de conciencia. Pero la reflexión en que el juicio autoconsciente de su verdad consiste se parece a la tautología inobjetiva por no ser formalmente objetivante, y por ello conviene denominarla, como hemos venido haciendo, «solo cuasi objetiva». Lo que en rigor hace de objeto en el juicio es la *res cognita* de él: el «sujeto lógico» de la predicación, no el «sujeto psíquico» de ella, que es el que activamente la realiza.

Pues bien; ese sujeto psíquico que juzga y que como tal reflexiona tan solo cuasi-objetivamente sobre su propio acto, *está sujeto a la instancia* de la realidad juzgada. Es esta realidad lo que le insta a juzgar como juzga. La subjetividad se vive, así, como apremiada, bien que en una forma diferente de la que corresponde a las vivencias del deber, del dolor y de la necesidad biológica. La instancia dada en el acto intelectivamente judicativo se especifica por su índole «onto-lógica». Conocer la adecuación entre el juicio y la cosa juzgada es vivir a esta como instante de aquel, y vivirla, por cierto, en el mismo acto. No es, pues, el mero vivirla como diferente, propio de la tautología inobjetiva de todo trascender intencional, sino el vivirla precisamente como aquello a lo que el sujeto psíquico se conforma en calidad de instado. Aunque el sujeto psíquico es activo respecto de su acto de juzgar —ya que este acto es un efecto suyo, algo que vitalmente queda puesto por él—-, se comporta, no obstante, de un modo receptivo frente a la instancia

que lo juzgado le hace. Su «decir» el ser de lo juzgado es la manera en que como ser inteligente corresponde a esta instancia y el modo en que propiamente se conforma al ser que se la hace. *La subjetividad es, en efecto, quien activamente se conforma con el ser que le insta; pero esta conformación activa* es *conocida —según una reflexividad originaria y no estrictamente objetivante— como un «conformarse instado».*

¿Hay que afirmar también que esa reflexividad originaria queda a su vez conocida en el propio acto de juzgar? O dicho de otra manera: ¿hace falta que en el mismo acto de juzgar la subjetividad «conozca su conocerse» como instada? Esta pregunta representa únicamente un caso determinado de una cuestión más amplia, que se formula así: ¿cabe pensar, en general, un conocerse que no sea también conocimiento de estarse conociendo? Patentemente, no se puede dar la situación de que uno esté conociéndose sin darse cuenta de ello. Pero esta imposibilidad es solamente un caso determinado de la general imposibilidad de que el acto de conciencia sea inconsciente: contradicción que ya fue expresamente señalada en el análisis de la tautología inobjetiva. Por tanto, la imposibilidad de conocerse sin darse cuenta de estarse conociendo es la necesidad de la tautología inobjetiva que de un modo especial atañe a este determinado acto de conciencia, y en nuestro caso —el de la reflexividad originaria que se da solo en el juicio intelectivamente cumplido— es la necesidad de la tautología inobjetiva que de un modo especial concierne al acto de la autoconciencia realizado como conformación o adecuación «onto-lógicamente» instada. En suma: no es que la reflexividad originaria propia de la intelección judicativa sea una pura tautología concomitante, sino que esta le atañe también a ella, y no de un modo distinto a como en la reflexión estrictamente dicha, que por su esencia difiere de la mera tautología consectaria, se da también una inobjetiva autoconciencia del acto formalmente objetivante. Y así como este acto puede ser a su vez objetivado, *también la reflexividad originaria que se da en el juicio intelectivo, y que realmente es idéntica a él, puede llegar a ser objeto, ulteriormente, de una reflexión estrictamente dicha*. Lo que permite la objetivación es en los dos casos lo mismo según su forma esencial: la tautología inobjetiva, respectivamente dada en ellos en calidad de algo previo por esencia a todo posible acto re-presentativo.

*b)* La re-presentación objetivante de haber querido libremente algo difiere de la peculiar autoconciencia de «estar queriendo» algo libremente. La primera es una reflexión estrictamente dicha, objetivante en el sentido más propio de esta voz. Su índole es, en efecto, la de una conciencia remitente a una vivencia previa, que pasa, así, del «cumplirse» al «ser objetivada» en cuanto término de una intención expresamente refleja. Por el contrario, la autoconciencia interna a la actividad de estar queriendo algo libremente no es, en verdad, una reflexión estrictamente dicha o acto objetivante, porque no tiene el carácter de un acto de conciencia remitente a una vivencia previa. El acto *en* el que se da no es, para ella, el término de una intención expresamente refleja, porque tampoco queda objetivado en la más propia acepción de esta palabra. Ni siquiera la posibilidad de hacer de término de una intención estrictamente refleja le pertenece tampoco como objetivada ya en su ejecución, ni como vivida en ella. Que tal posibilidad le pertenezca de una manera real no significa que le pertenezca, como vivida o como

objetivada, de un modo simultáneo a su propio estar siendo cumplida.

¿En qué estriba la interna autoconciencia de estar queriendo algo libremente? Una vez excluida su interpretación como iteración objetivante, solo nos quedan dos posibilidades: que sea una tautología inobjetiva, o que consista en una forma especial de la reflexividad originaria. Esta segunda posibilidad es la que se cumple en ciertos casos muy sumariamente examinados en el estudio de las aporías «éticas» a la intimidad actualmente consciente. Son todos los casos en los cuales la subjetividad quiere libremente algo para sí, pero de tal manera que este «para sí» queda explícitamente señalado. Al estudiar la índole moral de las vivencias dotadas de ese carácter, lo que ante todo nos interesaba era el problema de su presunto egoísmo, pero de paso se señaló también la naturaleza de la reflexividad originaria del explícito «para sí». Desarrollémosla ahora de un modo más completo y sin la preocupación por el problema de su valor moral.

Un doble aspecto conviene tener en cuenta en el examen de la especial reflexividad de todo apetecer para sí algo libremente: en primer lugar, el aspecto intelectivo; pero luego, y con más detenimiento, el aspecto volitivo.

La autoconciencia del «para sí» en las libres voliciones en cuestión es intelectivamente autoaprehensiva, aunque no tiene el carácter de un juicio ni tampoco, por tanto, la índole peculiar de la reflexividad originaria que antes examinábamos. La subjetividad se autoaprehende en la conciencia enfática del «para sí», dada en estas libres voliciones, no como haciendo un juicio, sino como subjetividad volente en acto. El hecho de que para ello haya sido preciso el cumplimiento de un juicio axiológico no forma parte de la esencia misma del acto volitivo en cuanto tal. La autoconciencia propia de este acto como conciencia de un querer libremente algo «para sí» no afirma ni niega nada. Yo puedo hacer sobre ella este mismo juicio que acabo de realizar, pero ella no lo es; y si yo puedo hacerlo, es únicamente en la medida en que me pongo en una actitud refleja, objetivante de lo que en ella acontece y que le es, por esencia, heterogénea. No obstante, *la autoconciencia del explícito «para sí» de que se trata es originariamente reflexiva por el carácter explícito de la presencia de la subjetividad en ella*. Este carácter explícito —del cual ya vimos que por sí solo no empaña la moralidad de la conducta— difiere, sin embargo, del que corresponde al término directo de la volición. Lo que yo quiero libremente para mí es algo que yo conozco de una manera explícita (no equivalente, por su esencia, a perfecta), y explícita, por cierto, como objetiva, en el sentido de que su hacerme presente lo que yo quiero es la de objetármelo en su calidad de mero término de volición. En cambio, aunque en todo querer libremente algo «para mí» yo soy un cierto término indirecto de mi propio acto volitivo, no me aparezco en este, sin embargo, en calidad de mero término de él, sino como un término que estriba en ser «destinatario». En cuanto «destinatario del objeto» de mi acto de querer, soy consciente de mí en una forma explícita. Mi autoconciencia es, pues, en estos casos, verdaderamente reflexiva, y no tan solo una mera autopresencia consectaria. Pero justo porque no soy el objeto (el término directo) de mi acto, mi autoconciencia no es propiamente objetiva, sino únicamente cuasi-objetiva, como corresponde a todo hecho

de la reflexividad originaria.

La misma conclusión llega a obtenerse si se atiende al aspecto volitivo por el que más propiamente se definen los actos en cuestión. En estos actos se da una reflexividad volitivamente originaria, un cierto «querer-quererse» cuyo específico alcance conviene establecer por el rodeo de su comparación con la forma de la reflexividad correspondiente a toda volición libre. En efecto, toda libre volición es, por su libertad, un cierto «querer-querer». Libremente se quiere cuando se apetece con un apetecer que no es impuesto, sino a su vez querido, al menos en tanto que consentido. La interna reflexividad de todo acto de libre volición es la que se expresa con la fórmula «quiero porque quiero». El gesto de libertad que da sentido a esta tautología es el propio de una actividad apetitiva que está bajo el dominio de la subjetividad volente en acto. La subjetividad se vive, así, como dueña de su propio acto volitivo en el mismo momento en que lo hace, aunque tenga «motivos» para hacerlo. En resolución, estos motivos no impiden que ella se constituya en el motor radical de su propio acto de querer. Tal acto se está cumpliendo de una manera libre porque la subjetividad quiere cumplirlo, no siendo aquí otra cosa este querer sino el dominio efectivo que la subjetividad posee de su acto, precisamente en el momento en que lo hace. Sería excesivo el describir la situación como si se tratara de que toda libre volición es imperada por la voluntad. En realidad, actos imperados son tan solo los de otras facultades en tanto que la voluntad las moviliza. Pero en cierto modo cabe hablar de un «imperio interno» de los actos de libre volición, para expresar con ello algo que no es distinto de estos actos, sino su misma índole de libres: el hecho de que la subjetividad se vive en ellos como dueña efectiva de su realización. Este cuasi-imperio interno y constitutivo del acto de la volición libre es lo que en definitiva se pretende expresar con la fórmula «quiero porque quiero». Por tanto, el «querer-querer», definitorio de toda volición libre, no debe interpretarse como una volición cuyo objeto es otra volición. Tal índole objetiva solamente la tienen determinados actos libres de querer; y, por consiguiente, se da en ellos no en virtud de su índole de libres, sino en virtud de la especial determinación según la cual son actos de querer otros actos.

En general, la reflexividad característica del querer libremente algo «para sí» tampoco debe ser considerada como la de un acto de conciencia cuyo objeto es otro acto de conciencia. Como en toda libre apetición, la reflexividad de que se trata pertenece a la forma misma del querer, con independencia de la índole de lo objetivamente querido. Sin embargo, lo propio de la reflexividad originaria en la libre volición del «para sí» es el «querer-quererse» de la subjetividad como destinataria del objeto de su acto apetitivo. En ese mismo querer, la subjetividad no se apetece a sí propia de una manera directa. Objeto de su libre apetecer lo es entonces alguna *otra* realidad, por muy afín que le sea, o por muy vinculada que pueda estar con ella. Ni debe rechazarse como falso el pensamiento de que todo querer algo para sí depende, aunque se verifique libremente, de un radical quererse uno a sí mismo; pero es, en cambio, falso el pensamiento según el cual ese primer tipo de querer se verifica como una autovolición directa, o sea, como reflexión estrictamente dicha, objetivante de la subjetividad que es su principio. La forma en que la subjetividad actúa como volitivamente reflexiva en sus actos de querer

libremente algo «para sí» es solo cuasi-objetiva, sin que el hecho del énfasis de este «para sí» haga pasar a la subjetividad de su situación de «destinatario del objeto» a la de «objeto», propiamente dicho, de su propia actividad de apetecer. Y, por último, también cumple aquí su oficio la autoconciencia de la subjetividad en cuanto «instada», inseparable de la reflexividad originaria. En general, las libres voliciones cuentan con motivos que no anulan lo que por supuesto es esencial para que la subjetividad actúe libremente, a saber, su dominio del acto que ejecuta. *Ni los motivos dominan a la subjetividad, ni el dominio que esta tiene de su acto es un motivo de él.* Lo propio del motivo es el instar, y lo que define al dominio es el poder de rechazar o de aceptar la instancia. Por consiguiente, la aceptación es libre, pero el motivo «era» ya instante y, en cuanto tal, objetivamente conocido por la subjetividad que lo asume. Al aceptarlo, la subjetividad se vive instada y como fundamentada por él, a la vez que se vive como libre. La «dialéctica del dominio y del motivo» es, por tanto, esencial en la autoconciencia de la volición como conciencia de un acto simultáneamente libre y razonable. Y no hay en ello ningún círculo vicioso. Para que este se dé es indispensable que dominio y motivo queden antinaturalmente situados en idéntico plano.

También queriendo libremente algo para sí, la subjetividad se siente instada, sin dejar de vivirse como libre. Se aprehende a sí propia como libre porque se capta, en efecto, como dueña de su mismo aceptar lo que la requiere. Vive, pues, su «dominio del motivo» en una autoconciencia que es explícita, pero no objetivante del acto de querer ni del dominio que como libre le conviene. Y si tal autoconciencia se da en ella de una manera explícita, lo que de un modo propio determina al respectivo querer no es en este otra cosa que el énfasis del «para sí» destinatario del objeto querido libremente.

* * *

A la reflexividad originaria pertenece también la autoconciencia propia de los actos que tienen al *alter ego* como su propio objeto intencional. El problema de la «intersubjetividad», cuyos aspectos epistemológicos y éticos monopolizan con frecuencia la atención, debe ser planteado desde una base rigurosamente descriptiva.

¿Cómo es vivido el *alter ego* en cuanto tal? He ahí la pregunta a la que primero importa responder y sin cuyo examen son prematuramente discutidos los aspectos críticos y éticos del problema de la intersubjetividad. Por otra parte, hay que advertir también que la vivencia del *alter ego* va a ser abordada expresamente desde el punto de vista de la autoconciencia respectiva. La razón de este enfoque no es de carácter epistemológico, puesto que no se trata ahora de justificar la certeza espontánea de los actos en que la subjetividad va desde su conciencia a otra conciencia de índole igualmente subjetiva, Lo que aquí se pretende es, simplemente, describir el «encuentro» con el tú, y como quiera que este encuentro es por sí mismo un acto de conciencia, importa examinarlo justamente bajo esta formalidad, que es ante todo y de suyo la de una tautología constitutiva y no la de un fundamento crítico para la teoría de la realidad del *alter ego* o, respectivamente, de la validez del acto que tiene a este por término. Por

consiguiente, la pregunta «¿cómo es vivido el *alter ego* en cuanto tal?» es aquí la pregunta «¿cómo me vivo a mí mismo en mi experiencia de vivir a otro yo?»

La índole evidentemente reflexiva de la cuestión que así nos planteamos no debe confundirse con la tautología característica de la vivencia sobre la cual recae. Aunque esta vivencia sea, según su propia forma, tautológica —cosa que en seguida habrá que ver con la necesaria exactitud—, ello no significa todavía que consista en un acto reflexivo. La clave para calificar la autoconciencia del acto cuyo término es el *alter ego* reside en este hecho: el *alter ego* me es vivido como tal en la medida en que yo mismo me vivo como vivido por él. *Mi propio vivirme yo precisamente como vivido por otro* es la autoconciencia que poseo en la conciencia que del otro tengo. Lo que en esta forma se realiza puede concebirse ulteriormente como una simple posibilidad, pero ante todo es un *factum* y, más exactamente, una experiencia, sin la cual no es viable para mí la intelección de la posibilidad de ser vivido por otro. Yo no empiezo realmente por la autoconciencia dada en el pensamiento de la posibilidad de que otro me viva, sino al revés: solo porque el *alter ego* me ha hecho cara, puedo «reflexionar» en la posibilidad de mi encuentro con él. Y, sin embargo, este encuentro es, a su manera, reflexivo. La forma de la autoconciencia que en él hay no se limita a una tautología inobjetiva. Mi propio vivirme yo precisamente como vivido por otro es, en efecto, autoconciencia explícita, aunque realmente no se verifique como un acto de estricta reflexión objetivante.

Veámoslo más de cerca. En la experiencia de mi encuentro con el otro, este no se me ofrece simplemente como objeto intendido. «El ojo que ves no es / ojo porque tú lo veas; / es ojo porque te ve» (Antonio Machado)[6]. La vivencia en cuestión es esencialmente con-vivencia, una estructura con dos polos subjetivos, ninguno de los cuales se reduce a ser un mero objeto para el otro. Y esto no significa solamente lo que desde luego hay que afirmar frente a toda interpretación idealista de la vivencia de la subjetividad ajena. Porque si bien yo vivo al *alter ego* como una realidad transobjetiva —tanto como la mía— y este vivirle es mi respectivo modo de vivirme en cuanto que vivo al otro, yo no me experimento solamente como viviendo algo que yo no soy y que tiene una realidad transobjetiva, sino como apuntando a una subjetividad que a la vez está en acto respecto de mí mismo. *Yo le estoy viviendo su vivirme, y ella me está viviendo su vivirle.* Recordemos que se trata aquí de la vivencia sin la cual no se da la intelección de la posibilidad del encuentro con el otro. Cuando pienso en otro yo que no me vive, lo estoy pensando como subjetividad porque ya poseo la experiencia de sentirme vivido por un *alter ego.* Si no le atribuyo a lo intendido la posibilidad de vivirme él a su vez, no lo puedo vivir como subjetividad; y si se la atribuyo, es porque ya sé por experiencia lo que es estarse viviendo como vivido por otro. Esta experiencia es la que da sentido a cualquier acto derivado o secundario de contar con algún yo que me es ajeno. Volviendo, pues, a ella, tenemos que decir que, en razón de que la otra subjetividad es «otra», mi acto de captarla se asemeja a la aprehensión de un objeto; pero en razón de que es «subjetividad en acto con relación a mi ser», mi captarlo es tan solo una actividad cuasi-objetiva. La subjetividad ajena que aprehendo no se me ofrece como un mero

término de mi propio intenderla, sino que es intendida como *eo ipso* aprehensiva de mí mismo. No estoy, pues, en el caso de reproducir una vivencia mía, pero tampoco solo en el de vivirla, sino que vivo a la vez una vivencia ajena que me tiene a mí mismo como término. La autoconciencia dada en este modo no es, por tanto, una tautología inobjetiva, ni tampoco una reflexión estrictamente dicha. Se trata, en suma, de un acto de reflexividad originaria, distinto de los hasta aquí considerados, y cuya forma puede definirse como *la propia de la reflexividad originaria intersubjetivamente trascendente.*

Pero, ¿es posible, en realidad, vivir una vivencia ajena? Respondamos de un modo gradual: 1.º, puesto que poseo la experiencia de sentirme vivido por alguien que yo no soy, la posibilidad de que yo viva una vivencia ajena está garantizada por los hechos; 2.º, tendré que pensar entonces que la vivencia ajena que yo vivo no me es tan ajena como la considero al subrayar, de una manera abstracta, su pertinencia a otro yo (cierto que radica en otro ser y que mi acto de convivirla es, por su parte, intransferiblemente mío, pero ambas cosas deben darse en *realidad* como haciendo posible el hecho de mantener, desde un doble polo subjetivo, una estructura que se ejerce «en común»); 3.º, he de pensar, en fin, que entre mi ser y el ser del *alter ego* hay una fundamental comunidad sin la cual no es posible la comunicación como simbiosis o simultaneidad de dos vivencias mutuamente vividas.

No cabe describir la comunicación como una simple coordinación de vivencias. En cuanto mutuamente convividas, las dos vivencias se coordinan entre sí, pero su modo de relacionarse es tal que ninguna de ellas es primero ejercida como independiente y luego como coordinada con la otra. Cierto que son dos actos y no uno, pero dos actos mutuamente enlazados por esencia. *Cada uno de ellos es consciente como consciente del otro.* No se confunden ni se intercambian o suplantan, a pesar de lo cual se compenetran; y solo así, como compenetrados, tienen sentido en su irreductible individualidad. La interconexión que de este modo se ejerce es, pues, en cada uno de los actos mutuamente vividos, un trascender desde su propia individualidad a la individualidad propia del otro. Lo cual exige la capacidad de captar lo común, o sea el poder del *lógos.* La comunicación no puede darse sin que nada común quede aprehendido; y es el *lógos* lo que, captando algo común, permite dialogar, comunicar. La universalidad de los conceptos, sin la cual nadie podría entenderse con nadie, se funda en la realidad extramental, pero supone también la universalidad misma del entendimiento, en el sentido de que este puede abrirse a algo común. Y si se puede abrir a algo común (equivalentemente, dialogable), es porque él mismo no está cerrado sobre sí. Cabrá decir que lo inmediata y más propiamente común a dos subjetividades convivientes es la conciencia de la comunicación. Mas la conciencia de la comunicación es comunicación de la conciencia, lo cual requiere que esta sea comunicable, es decir, que pueda abrirse a otra. En ello estriba la «dialogicidad radical» de conciencia, que como tal no es un diálogo efectivo, sino la aptitud previa a todo diálogo.

*La misma razón hay para que yo pueda captar algo común que para que pueda comunicar con otro yo.* Ambas posibilidades presuponen que no estoy cerrado sobre mí.

Autopresencia no significa aislamiento. De lo contrario, yo no me podría ser autopresente como vivido por otro. Mi acto de conciencia es, desde luego, intransferiblemente mío de un modo físico, según su facticidad, puesto que lo hago yo y nadie puede suplantarme en él. Pero cabe que otro se haga cargo también de este acto mío —no que él lo haga por mí— y ello es imprescindible para que yo me pueda estar viviendo como vivido por otro. La reflexividad originaria, dada en este modo de vivirme, se verifica, en suma, como intersubjetivamente trascendente porque, merced a la dialogicidad radical de mi conciencia, soy sensible a la instancia de una conciencia ajena. En general, el *lógos* es susceptible de cualquier realidad; y el mío lo es de sí propio sin que lo aísle el hecho de ser mío. Su posibilidad de trascender a otro *lógos* es algo que le pertenece por esencia como un aspecto —el intersubjetivamente trascendente— de su apertura general al ser. Y el ejercicio de esta posibilidad en el encuentro con el *alter ego* que me intende es mi autoconciencia en cuanto instada por la presencia del otro. Lo que en ella me insta se encuentra situado en mi mismo nivel. Su instarme es su «hacerme cara», su intenderme, que me da la conciencia de mí mismo como vivido —o, mejor dicho, convivido— por otro ser como yo. Mi nivel tiene su espejo en su nivel, porque el *alter ego* que yo vivo me corresponde haciéndome a mí mismo lo mismo que yo le hago. La comunicación es, de esta suerte, la vivencia de una comunidad que se hace explícita en la experiencia de sentirme instado justamente por un ser como el mío. Podré sentirme más o menos que él en tal o cual aspecto; podré despreciarle o admirarle; pero en mi encuentro con su ser hay algo que radicalmente me sitúa en su mismo nivel: su hacerme cara, su estar vuelto a mí de tal manera que ambos nos convivimos. (Con razón se ha podido sostener que Cristo es el rostro de Dios vuelto al hombre. En efecto: Dios convive propiamente con el hombre porque se ha humanizado, porque se ha hecho carne subjetiva, sin dejar de ser Dios; como yo, sin dejar de ser yo mismo, me sitúo al nivel de mi *alter ego* en mi propio acto de vivirme en cuanto por él vivido. Desde luego, esta comparación entre el Cristo y el puro y simple hombre se funda solo en una analogía; pero ello no excluye la realidad sobrenatural del encuentro del Dios humanizado con el hombre a quien Él mismo diviniza al hacerle convivir su propia vida.)

### 3. La reflexión estrictamente dicha

Todos los caracteres que hasta aquí hemos venido atribuyendo a la reflexión estrictamente dicha deben ser ahora recogidos, no simplemente para enumerarlos, sino con la doble finalidad de esclarecerlos (como integrantes de una modalidad especial de la autoconciencia) y de advertir la unidad que entre ellos hay.

*Lo decisivo en la reflexión estrictamente dicha consiste en su cualidad de «propia o formalmente objetivante».* Sin embargo, las demás notas señaladas, aunque equivalen en definitiva a esta, resultan útiles para analizarla desde un punto de vista descriptivo. Pero empecemos por determinar con exactitud la cualidad de «propia o formalmente objetivante». En un sentido muy amplio, objetivante lo es todo acto de conciencia,

puesto que hay siempre algo que en él y merced a él queda constituido en objeto. El *obici* de lo así constituido no es, en efecto, otra cosa que la «versión pasiva» de mi actividad de hacerme algo presente como tema. Tal actividad es mía porque únicamente me pertenece a mí. No lo captado, sino su estar siendo término del acto por el que lo aprehendo, es lo que depende de mí mismo. Yo soy, en suma, lo que le hace ser, en este acto, algo que se me objeta (no lo que le hace, simplemente, ser). Por consiguiente, mi actividad de aprehenderlo es lo que lo objetiva; y de ahí que esta misma actividad deba ser llamada objetivante, por cuanto en ella, y justamente en virtud de ella, algo se constituye como un cierto objeto «para mí».

La afirmación de la índole objetivante que en el amplio sentido examinado pertenece a todo acto mío de conciencia no se verifica, sin embargo, en un plano de estricta inmediatez. Para poder hacerla, tengo que reflexionar de un modo expreso sobre el acto de conciencia realizado; es decir, tengo que objetivar el mismo acto que antes era tan solo meramente vivido. La posibilidad de objetivarlo viene, como tantas veces hemos dicho, de la autopresencia inobjetiva que ya él tenía en el momento de cumplirse. Pero, por ser tan solo inobjetiva, la autopresencia dada entonces en el acto sobre el cual ahora reflexiono no me daba a este acto ni como objetivante de sí propio, ni como objetivante de su término. La mera autopresencia inobjetiva no es explícita conciencia de conciencia, sino tan solo la tautología no objetivada de un acto que es realmente objetivante sin reflexionarse como tal. Al volver sobre él, «yo me doy cuenta» de que «ya era», en realidad, objetivante, mas no como autopresente, sino tan solo como constitutivo de la presencia de su término ante mí. Debo, pues, distinguir *dos modos* bien diversos de comportarme como objetivante. Según el primer modo, yo me comporto como objetivante en todos aquellos actos en los cuales realizo, sin reflexión, no lo mismo que en ellos me es presente, sino su presencia a mí. En cambio, según el segundo modo estoy siendo re-presentativamente objetivante de algo que era ya un acto de constituirme una presencia. Pues bien; como este primer acto, sobre el cual ahora vuelvo, era ya físicamente subjetivo, mi volver sobre él es propia y formalmente objetivante. Constituye en objeto o término de intención a algo que en su ser originario, y en su índole intrínseca, es intención en acto, acto subjetivo de intender, tanto como la re-presentación que lo convierte en objeto. Así, pues, si la reflexión *stricto sensu* es la única especie o clase de acto que merece llamarse propia y formalmente objetivante, ello se debe a que es la única especie o clase de acto constituyente de la objetivación de algo propia y formalmente subjetivo. Y si la misma reflexión puede, en principio, ser reflexionada, es por ser subjetiva en la acepción más rigurosa de esta voz (lo cual incluye una tautología consectaria como condición de la posibilidad del nuevo acto que verse sobre ella).

De aquí se sigue que, *como propia y formalmente objetivante, la subjetividad es secundaria, fundada; pero fundada o secundaria, ante todo, respecto de sí misma.* Como subjetividad que «está de vuelta», se supone a sí propia en calidad de *ex*tática o trascendida. El subjetivismo no es realista, no consigue expresar el verdadero ser de la subjetividad consciente en acto, porque hace traición al modo en que este se vive como reflexivo, el cual es un vivirse como propia y formalmente objetivante, mas no de aquello

hacia lo cual *ex*iste o se trasciende, sino del acto mismo de tender hacia él. Si no hay un primer acto aprehensivo de algo distinto de la subjetividad y de sus determinaciones inmanentes, tampoco cabe que la subjetividad misma se viva como «autoderivada» en sus vivencias propia y formalmente objetivantes. En efecto: la serie de los actos que se vuelven sobre algún hecho de re-presentación es, en principio, infinita según su pura posibilidad; pero, además de constar, en cada caso, de un determinado número de hechos actualmente cumplidos, se resuelve o termina, *a parte ante*, en alguna vivencia esencialmente heterogénea de todos ellos: un acto en el que el «sí mismo» de la subjetividad que lo ejecuta, en vez de ser un verdadero ensimismarse, es un simple vivirse como trascendido. *La realidad de la subjetividad consciente en acto es, en resolución, apertura a la realidad transubjetiva, una apertura únicamente subjetiva de una manera física, porque no es propia y formalmente objetivante de lo que ella está siendo*.

La *posibilidad* de iteración que por principio afecta de una manera esencial a la reflexión estrictamente dicha impide que esta pueda definirse como el acto propia y formalmente objetivante de una actividad que es subjetiva, tan solo, de una manera física. Pero la *necesidad* de resolver la serie entera de las iteraciones en un previo hallarse en apertura a alguna realidad transubjetiva, obliga a considerar la reflexión estrictamente dicha como el acto propia y formalmente objetivante cuyo término, mediato o inmediato, estriba en esta apertura. La re-presentación es posible porque el acto, tan solo subjetivo de una manera física, sobre el que de un modo directo o indirecto versa, tiene la índole de una autopresencia —de lo contrario, no podría ser, en forma alguna, subjetivo— que, sin embargo, no se da «como» un objeto, sino «con» un objeto: simultáneamente a la aprehensión de lo que de un modo temático es captado. En el encuentro con el *alter ego* esa autopresencia no temática, en vez de darse como un mero objeto, se verifica como simultánea de un tema que en realidad no es más que cuasi-objeto, puesto que yo lo vivo como viviéndome a su vez él a mí (o como pudiendo vivirme). Pero ello no se debe a que el encuentro con el *alter ego* es un acto de reflexividad originaria, sino a su índole de intersubjetivamente trascendente. Actos de reflexividad originaria son también, como vimos, todos aquellos en los que quiero libremente algo «para mí», y, sin embargo, su propio tema o término directo no incluye sin más la índole del convivirme (cuando la incluye —como acontece cuando lo que quiero libremente para mí es otra subjetividad que me quiera—, la contiene por apuntar precisamente a *otra subjetividad*, no solo por ser un acto de querer libremente algo para mí). Y son actos también de reflexividad originaria todos los juicios del entendimiento que al ofrecerse como verdaderos quedan cuasi-objetivamente constituidos en la aprehensión de su conformidad con la *res cognita*. Esta es lo que en realidad queda captado de una manera temática; y cuando ocurre que es un *alter ego*, entonces, y nada más que entonces, se da el caso de que la tautología inobjetiva del acto de juzgar se cumple en una vivencia cuyo objeto o término directo es solo cuasi-objetivo (como la subjetividad que en ella se hace consciente según el modo de la reflexividad originaria).

Vemos, pues, que «propia y formalmente objetivante» es lo mismo que «re-

presentativo», y este, a su vez, lo mismo que «originariamente fundado en un acto que solo es subjetivo de una manera física». Pero reflexionar difiere de repetir. En general, volver sobre una vivencia no es rehacerla, sino hacerla el objeto de una vivencia nueva. Lo que al representar un acto queda hecho es el propio acto representativo, no el acto representado. Y este queda constituido como objeto en tanto que «ya vivido». Solo lo ya vivido es propia y formalmente objetivable. Ahora bien; para que la conciencia de haberlo ya vivido sea una objetivación formal y propia, hace falta que en ella se dé algo más que la pura y simple *retención* de lo pretérito en el acto que inmediatamente le subsigue. Tal retención no es de suyo una re-presentación, porque es intrínseca a la vivencia del presente, que se da de un modo inobjetivo. La subjetividad está siempre en el presente; y, en cambio, solo en ocasiones hace actos de representación. Cierto que, si los hace, es porque su presente es movedizo, fluido, inestable. Su permanente estar en el presente es un permanente estar en un fluir, mas no en la re-presentación de este fluir o de una parte de él. Como vivido y no más que vivido, este mismo fluir no queda re-presentado. De ahí que la retención de una vivencia en la que de inmediato la subsigue no deba considerarse como genuinamente intencional.

Husserl acierta al distinguir la retención y lo que él denomina la intencionalidad «transversal», pero yerra al considerar a la primera como perteneciente a lo que él mismo llama la intencionalidad «longitudinal». Esta se da, por cierto, respecto del pasado, mas no en la forma de la retención, sino en la de los actos propia y formalmente objetivantes de alguna vivencia ya vivida. «Retención» es la fórmula que expresa la continuidad de la conciencia en su propio fluir. Los cambios de los actos de conciencia son actos de conciencia de cambiar: por tanto, actos en los que conscientemente se retiene lo que desaparece o se supera. El fluir de los actos subjetivos —irreductible a la subjetividad que fluye— no se reduce a mera continuidad. Su continuarse se ejecuta precisamente como subjetivo, pero como subjetivo tan solo de una manera física, no propia y formalmente objetivante. Por eso la retención se da también en las vivencias estrictamente reflexivas, sin que el objeto de estas sean los actos que de un modo inmediato las preceden.

Si en Dios no caben actos de reflexión estrictamente dicha, es porque su autopresencia es *tota simul*. Por el contrario, *la reflexión estrictamente dicha puede darse en la subjetividad porque esta es fluyente o movediza, sin identificarse, sin embargo, con su propio fluir*. Si consistiera en él, no podría volverse sobre ninguna de sus partes ya cumplidas. La subjetividad sigue fluyendo cuando estrictamente reflexiona, es decir, cuando se vuelve hacia atrás; y este volverse no se constituye como una inversión real del curso de su fluxión, al modo de una efectiva «refluencia» que la vuelva a poner *en* los mismos actos ya cumplidos. En vez de ponerse en ellos nuevamente, lo que la subjetividad hace al reflexionarlos es ponérselos ante sí, o sea objetivarlos, sin dejar, por supuesto, de advertir su índole subjetiva y su propio carácter de «ya hechos». La subjetividad se reconoce como habiéndolos hecho anteriormente, cosa de todo punto imposible tanto para un ser intemporal, como para el puro y simple tiempo en cuanto mera fluxión. No es lícito el recurso de convertir al tiempo en la conciencia de la

subjetividad fluyente: primero, porque la subjetividad no es su conciencia; segundo, porque tampoco vive su fluxión como algo que a su vez fluye; y, por último, porque la conciencia del fluir solo se puede dar con la conciencia de algo permanente y que se relaciona con aquel a título de sustrato o portador. Lo sustante y permanente en el fluir se hace consciente como correlato del hecho de la fluxión, pero no es un mero correlato de la conciencia de esta, sino un sustrato de ella.

* * *

Todas las opiniones que reducen, explícita o implícitamente, la conciencia —y con ella, en definitiva, la subjetividad— al tiempo, tienen una evidente inspiración kantiana. En su «refutación del idealismo», Kant expulsa de la subjetividad al correlato que, en calidad de algo permanente, es por él exigido para la mera autoconciencia existencial dada empíricamente como determinada en el tiempo. Tal autoconciencia existencial difiere de la apercepción trascendental u originaria (es decir, del «yo pienso» que tiene que poder acompañar a todas mis representaciones para que ellas sean algo para mí), ya que, si bien se reduce a una mera autoconciencia existencial, no es, sin embargo, pura, sino empírica, por darse en ella —además del puro pensamiento del «yo soy»— una intuición, la del tiempo, con relación a la cual el sujeto debe ser determinado. Se trata, pues, de una *experiencia* interna, no de un simple pensar. Pero esta experiencia interna tiene por necesaria condición a la experiencia (externa) de algo fuera de mí, lo cual —en calidad, por tanto, de cosa representada y no de representación de alguna cosa— es, por cierto, ese algo permanente que toda determinación de tiempo implica. Así, pues, de las cosas exteriores no tenemos tan solo imaginación, sino también experiencia; de lo contrario, resultaría completamente imposible la propia experiencia interna. Con esta argumentación, Kant piensa haber devuelto al idealismo el juego que este hace al sostener que la experiencia interna es la única forma de conocimiento empírico propiamente inmediato. Sin entrar ahora en la cuestión de hasta qué punto el argumento entero esté viciado por la índole de pura forma subjetiva que atañe al mismo espacio requerido por la determinación de alguna cosa como «fuera de mí», veamos si Kant acierta en lo que aquí más importa: en haber expulsado de la subjetividad al necesario correlato permanente de su determinación en el tiempo. (Por lo demás, las diferencias entre las fórmulas de la primera y la segunda edición de la *Crítica de la razón pura* son completamente accidentales a los efectos de lo que ahora se discute.)

Para entender el argumento kantiano, es menester partir de este principio: yo no tengo de mí más experiencia que aquella en la que me capto como determinado en el tiempo. No solamente es determinado en el tiempo el conocimiento empírico que yo tengo de mí, sino que lo es también mi propio yo en tanto que así experimentado; y no tengo otra forma de captarlo de una manera empírica. De aquí se sigue necesariamente, según Kant, que lejos de haber en mí algo verdaderamente cognoscible (no tan solo pensable) como el correlato permanente de mis determinaciones en el tiempo, soy yo, por el contrario, lo que como así determinado ha de estar referido a ese correlato, que por lo

mismo debe ser fuera de mí. El principio del cual hemos partido es perfectamente irreprochable. Pero, ¿se sigue de él la conclusión que le extrae Kant? «Determinado en el tiempo» no es lo mismo que «tiempo». Lo determinado en este es, en mi caso, cada uno de mis «estados». Y justo como estados míos se me presentan en la conciencia de mí como determinado en el tiempo, tanto cuando los vivo en su ser inicial u originario, como cuando sobre ellos reflexiono. *En ambos casos, yo me estoy siendo presente como distinto de esos estados míos*. Me estoy siendo, pues, dado a mí mismo como lo que en ellos permanece. No me confundo con ellos, pero tampoco me limito en ellos al puro pensamiento de que soy. Kant tiene razón al sostener que, sin ningún pensamiento, yo no podría captarlos en tanto que estados míos. Pero el pensar que para esto necesito no es una apercepción trascendental, sino una intelección formalmente vertida a la intuición del respectivo estado en que me hallo. En tanto que así me capto como encontrándome en él, soy para mí un *sensibile per accidens*, lo cual, por una parte, significa que mi autocaptación no es, propiamente, un conocimiento sensorial, pero por otra parte quiere decir también que la autointelección en la que estriba me está mostrando mi ser como el ser de lo dado en una intuición sensible de mí mismo, coejecutada con ella y que por lo mismo queda intelectivamente esclarecida. Mi propia intuición sensible de mis determinaciones en el tiempo es en cada caso la intuición de un cierto estado mío, pero yo vivo este estado como mío porque de una manera intelectiva me aprehendo a la vez como lo que en él se encuentra. El mismo estado en el que yo me encuentro no se me puede ofrecer como un estado si no me capto de ninguna forma como distinto de él, o sea como su sustrato o portador. Por consiguiente, tanto el mismo estado en que me hallo, como mi propio título de sustrato de él, se me dan como un *sensibile per accidens*. Ni tampoco se me puede dar de otra manera lo que, como algo permanente, se halla fuera de mí. En general, lo permanente en tanto que permanente solo puede ser aprehendido de un modo intelectual; y si cabe respecto de él una experiencia, ello se debe a que su aprehensión intelectual se coejecuta con una intuición sensible, y de tal modo, que esta queda vivida justamente como una intuición sensible *de* algo que permanece.

* * *

La estricta reflexión supone el tiempo. Tal es la causa de la digresión que se acaba de hacer, indispensable para salir al paso del falseamiento de la autoconciencia de los actos estrictamente reflexivos, dado en toda ecuación, explícita o implícita, de la subjetividad y su fluir. Y hemos llegado, en resumen, a estas dos conclusiones: 1.ª, la subjetividad no es su fluxión; 2.ª, la subjetividad es lo sustante de su propio fluir y de la conciencia del mismo. Como señala Husserl, las vivencias de representación pertenecen al mismo flujo de los actos objetivados por ellas. Pero si pertenecen a este flujo es porque el propio fluir lo es de la subjetividad una y la misma, que, en cuanto una y la misma, subsiste y persiste en él como su sustrato o portador. En la reflexión estrictamente dicha, la subjetividad trasciende su fluir, objetivándolo propia y formalmente. Pues bien; de no ser y vivirse permanente, no se podría vivir como lo mismo que en la re-presentación se

auto-objetiva. No hay objetivación formal y propia si no existe fluxión, pero tampoco hay fluxión sin algo que no la es y cuya conciencia es necesaria —como conciencia, también, de algo permanente— para que se dé la del fluir.

Otra cuestión estrechamente ligada con la de la temporalidad imprescindible para los actos re-presentativos es la del nexo entre estos y la memoria. ¿Es tal nexo, en realidad, una ecuación, o se da tan solo a la manera según la cual toda objetivación formal y propia se ejerce con un recuerdo? El acto de recordar no tiene formalmente por objeto una vivencia previa. No cabe duda de que lo recordado se me da como tal en cuanto previo al acto de recordarlo, pero esto no significa todavía que él mismo sea una vivencia, como si solamente las vivencias pudieran ser recordadas. Tampoco puedo negar que para acordarme de algo es menester que yo lo haya vivido previamente. Recordarlo consiste en re-vivirlo, y no de cualquier manera, no en la forma del mero repetir, sino en la de estarme ahora dando cuenta de haberlo vivido antes. Y este estarme ahora dando cuenta de haberlo vivido antes no puede significar que lo que antes estaba yo viviendo era por mí vivido sin darme cuenta de ello. Por el contrario, mi previa vivencia de él me era consciente, pero no como previa, no como propia y formalmente objetivada, sino tan solo según una tautología inobjetiva que ahora se me hace explícita. Ni siquiera en el caso de que lo recordado sea precisamente una vivencia es esa tautología inobjetiva lo que estoy recordando. Hacerla explícita no es acordarse de ella, sino acordarse de la vivencia en que ella era de una manera implícita. El recuerdo es, por tanto, la conciencia actual y objetivante de una pretérita conciencia inobjetiva, pero lo propio de él no es tanto la objetivación de la conciencia, cuanto la de su nota de pretérita.

La reflexión estrictamente dicha implica, así, el recuerdo, sin ser, no obstante, un acto de recordar. Lo propio de la re-presentación dada con el recuerdo es su misma índole de objetivante de una vivencia previa. El objeto de tal intelección no puede serlo nada más que una vivencia, y esta queda propiamente reflejada no solo por recordada, sino por intelectivamente aprehendida. La reflexión estrictamente dicha se distingue, por tanto, del puro y simple recordar una vivencia —con el cual, sin embargo, se realiza— en que mientras este es formalmente sensitivo, ya que versa *per se* sobre algo concreto y singular, aquella, en cambio, es formalmente intelectiva. Y, sin embargo, tal como se da en la reflexión estrictamente dicha, la intelección de la vivencia recordada versa también sobre algo concreto y singular, en cada caso una determinada vivencia, la que se da con el respectivo recuerdo. Lo que acontece es que no versa *per se* sobre esa misma vivencia concreta y singularmente determinada, sino tan solo *per accidens*, a saber, en tanto que el acto intelectivo se coejecuta con el sensitivo, propio del recordar, y precisamente de tal modo que este queda vivido como recuerdo de algo que *es* una vivencia.

Con todo, la verdadera índole de la reflexión estrictamente dicha no se confunde con la del juicio intelectivo que recae sobre el objeto de ella. Este juicio supone ya esa misma reflexión. En vez de constituirla, se le añade, porque tal reflexión no es por sí sola un juicio intelectivo. El objeto de ella queda intelectivamente dado a la conciencia, pero su captación, en la que consiste la reflexión estrictamente dicha, es un «simple aprehender», que nada afirma ni niega. Y si el juicio que desde ella puede hacerse sobre su mismo

objeto tiene el carácter de estrictamente reflexivo, no es sólo por ser juicio, sino por versar sobre un objeto que está presente o dado a la conciencia con ese mismo carácter. Como ya se mostró en el anterior epígrafe, la única reflexividad que por esencia se da en todo juicio intelectivo es la simple reflexividad originaria solo cuasi-objetiva, ya que ningún juicio versa sobre sí propio de tal modo que se tenga a sí mismo por un objeto o tema co-juzgado.

¿En qué difieren, por tanto, la simple aprehensión intelectiva, en la que consiste el mismo acto de la reflexión *stricto sensu*, y la tautología que le es concomitante? Sin duda, esta autopresencia consectaria tiene también la índole de algo formalmente intelectivo. Además de ser intelectivo el acto propia y formalmente objetivante, también lo es la autoconciencia que en él hay en calidad tan solo de vivida. La diferencia en cuestión estriba, pues, en algo bien sencillo: mientras que la tautología concomitante del acto mismo de re-presentar es solo autoconciencia inobjetiva, meramente vivida, ese acto es autoconciencia objetivante de otro acto, y por cierto en la forma de la simple aprehensión intelectual. La mera autopresencia consectaria de esta simple aprehensión no es, a su vez, una simple aprehensión, a pesar de su naturaleza intelectiva, porque si bien no afirma ni niega nada, tampoco es propia y formalmente objetivante.

* * *

Por último, hay que observar igualmente que la estricta autovolición se constituye como una vivencia que remite, desde el ahora de su cumplimiento, al antes de una subjetividad que quiso algo. La subjetividad se autocomplace en el recuerdo de alguna libre volición ya dada. Su previo acto libremente volitivo —o, si se prefiere, ella misma en tanto que autora de él— es lo que le complace en la reflexión que ahora ejecuta. Tal reflexión, de índole volitiva, es propia y formalmente objetivante según la forma en que el querer puede serlo: queriendo un previo acto volitivo, es decir, gozándose en haberlo hecho. La subjetividad reasume su volición de tal manera que se goza en ella al recordarla. Sin la memoria, esta complacencia *a posteriori* no sería posible, pero ella misma no consiste en el recuerdo, ni tampoco en la simple aprehensión intelectiva por virtud de la cual la subjetividad se re-presenta aquello que le complace como «siendo» un previo acto de querer. Todo esto es, sin duda, indispensable para que se dé la estricta autovolición, y se da, desde luego, en rigurosa simultaneidad con ella. Sin embargo, tal autovolición es formalmente un acto de querer: un acto en el que la subjetividad se está queriendo a sí misma como la misma que antes quiso algo.

¿No cabe entonces la autocomplacencia en el sentido de una volición que de algún modo se complace en sí misma y no en un previo acto de querer? En realidad, ya hemos visto que es posible y, además de posible, necesaria para que se dé el «querer-querer» en el que toda libre volición consiste. Ello no obstante, este «querer-querer», constitutivo de la libertad en acto, interno a toda libre volición, no se realiza como propia y formalmente objetivante. Por el contrario, es justo lo que así queda objetivado en la estricta autovolición, la cual también posee, en cuanto libre, aquel mismo carácter y por ende, en

principio, la posibilidad de ser ulteriormente objetivada. Tal posibilidad, que ya también se daba previamente a la estricta autovolición a la que atañe, no era en ningún momento una esticta autovolición, sino tan solo la posibilidad de un acto volitivo propia y formalmente objetivante.

[6] *Nuevas Canciones,* «Proverbios y cantares».

# IV. LA FACTICIDAD ENTITATIVA DE LA PERSONA HUMANA

¿Cuáles son, en resolución, las condiciones de la posibilidad de la tautología subjetiva? He aquí la pregunta en la que de un modo directo queda puesta en cuestión la intimidad aptitudinal de nuestro ser según su índole radicalmente fáctica. Se trata, en efecto, de esto: aunque la tautología subjetiva tiene en todos sus modos (el inobjetivo, el solo cuasi-objetivo y el propia o formalmente objetivante) la índole de una verdadera actividad, solo se verifica, sin embargo, como algo condicionado por lo que nuestro ser tiene de «fáctico» en la acepción más estricta de la palabra: o sea, por algo que la subjetividad no ha producido ni puede producir y que, no obstante, le es íntimo como razón de ser de su realidad y, consiguientemente, de la realidad de sus operaciones. Aquello que a la subjetividad le es así fáctico también le es íntimo como constitutivo de su ser y, por tanto, como condición que hace posible, entre otras, esa peculiar actividad que es la tautología subjetiva. En cierto modo, una de las especies de esta, la que hemos denominado inobjetiva, tiene también la índole de algo fáctico, y a la vez condicionante, respecto de las otras dos especies de los actos subjetivamente tautológicos (los de la reflexividad originaria y los propios de la estricta reflexión). Ahora bien; ese carácter fáctico y condicionante de los hechos en los que solo hay una mera tautología inobjetiva no es más que relativo, y pertenece al plano de la subjetividad consciente en acto, no al de la subjetividad aptitudinalmente consciente, que es, por cierto, la que ahora nos ocupa, si bien en conexión con la primera y desde luego, como ya se ha señalado, en calidad de condición intrínseca de la posibilidad de la misma.

Al preguntarnos por la radical facticidad que en la manera indicada condiciona a la tautología subjetiva, conviene tener en cuenta expresamente que esta solo puede realizarse como enlazada con la heterología de una vivencia que es temáticamente transubjetiva, o bien como en definitiva basada en algún acto que contiene ese enlace y ya no remite a él. No podemos tratar de averiguar cuáles habrían de ser las condiciones de la posibilidad de una tautología subjetiva exenta de esa dimensión heterológica, porque una tal tautología no existe, ni siquiera es posible, como algo formalmente subjetivo. La cabal autopresencia que Dios tiene o, mejor dicho, es, de su absoluta entidad puede ser definida —Él mismo se ha definido así, *Ego sum qui sum*— como una actividad superlativa e incondicionadamente tautológica; pero justo por ello no se la puede, en cambio, definir como tautología de una subjetividad que así deviene consciente, sino como la del ser que por esencia es su conciencia en acto, puro acto consciente de sí propio, en una forma que no tolera residuos. El *cogito-sum* de Dios difiere del humano por ser la intelección de todo el ser, del suyo y del de los otros, ya que estriba en la autoconciencia, siempre en acto, del ser fundante de los demás seres. Por consiguiente,

no se puede hablar, en un sentido propio, de las condiciones de la posibilidad de la tautología divina, sino que, por el contrario, hay que decir que esta tautología es, en último término, la condición de toda posibilidad y, por ende, también de la posibilidad de la tautología subjetiva. Pero el problema que nos planteábamos no era el de la absoluta y definitiva condición de toda posibilidad en general, sino el de la condición intrínseca, inmanente, según la cual es posible la tautología subjetiva en cuanto dada —o bien, en resolución, como fundada— en algún acto que tiene a algo transubjetivo por objeto.

La cuestión se plantea como la determinación del *a priori intrínseco* merced al cual son posibles todas las formas de la tautología subjetiva, pero comienza por el de los actos que son subjetivos solo de una manera física, en la acepción que ya se declaró en el capitulo precedente (epíg. 3). Por supuesto, estos actos son también tautológicos porque, como ya se advirtió, tienen que serlo para merecer la denominación de subjetivos en cuanto dados *con* algún modo interno de conciencia. Lo que sucede es que no son propiamente subjetivos, si por ello se entiende propia y formalmente objetivantes, como los actos de la reflexión *stricto sensu,* que les tienen por tema. Los actos solo físicamente subjetivos no tematizan a la subjetividad, ni tampoco a ninguna de sus actividades, aunque incluyen la posibilidad de devenir el tema de una objetivación formal y propia. La tautología que les conviene es la meramente consectaria de una actividad heterológica cuyo tema u objeto es algo transubjetivo.

En consecuencia, no puede aquí servirnos como un verdadero punto de partida lo que es para Kant el fundamento de la filosofía trascendental, a saber, que «yo soy para mí mismo objeto de la intuición y del pensamiento», y mucho menos si esta proposición se considera —tal es el caso de Kant— como una proposición «sintética *a priori*»[7]. Pero vayamos por partes. En primer lugar, el hecho de ser yo, para mí mismo, objeto de la intuición y del pensamiento, no puede discutirse. Es algo tan evidentemente necesario como necesaria es la evidencia de la subjetividad consciente en acto *cuando* el acto posee aquella índole que hemos denominado propia y formalmente objetivante. Lo cual quiere decir que *mi objetividad para mí mismo se constituye ciertamente como un hecho, pero no como un hecho que defina toda mi autoconciencia, ni siquiera tampoco como el hecho originariamente indispensable para cualquier autoconciencia mía secundaria o fundada.* Por el contrario, lo derivado y fundado es el hecho de mi objetivación, que presupone la tautología inobjetiva de algún acto que tenga a algo transubjetivo por objeto. En suma; la cuestión de cómo sean, en general, posibles los objetos para mí —propia de una filosofía trascendental— no puede ser contestada tomando por fundamento el hecho, por lo demás indubitable, de mi auto-objetivación. Y en segundo lugar, para que la proposición «yo soy para mí mismo objeto de la intuición y del pensamiento» sea una proposición sintética, hace falta que el concepto de objeto, para mí mismo, del pensamiento y la intuición no se encuentre ni abierta ni ocultamente contenido en el concepto del yo. Tras lo que se acaba de decir acerca de la auto-objetivación como hecho derivado y no, por tanto, único en la autoconciencia, cabe afirmar que el concepto del yo no incluye el de ser yo para mí mismo objeto del pensamiento y la intuición. Lo que equivale a afirmar que la proposición de que

hablamos es sintética solo cuando el sujeto de ella se tome abstractamente como el yo que no está siempre en acto de objetivarse, aunque siempre posea la posibilidad de hacerlo. Pero en tal caso, esa proposición no es *a priori,* sino *a posteriori,* puesto que supone la experiencia de la auto-objetivación. Cabría pensar que no hay por qué entender de un modo tan riguroso la fórmula «ser objeto para mí», en cuyo caso se la podría aplicar a la mera autoconciencia consectaria que posee la índole de una tautología inobjetiva. Más que de ser objeto para mí, se trataría del hecho de ser consciente pura y simplemente (tanto en el pensamiento como en la intuición). Ahora bien; yo no dejo de ser el ser que soy cuando no tengo la conciencia de mí. Si me atribuyo las pausas de mi conciencia, es porque entiendo que mi ser esencial no incluye mi autoconciencia en acto. En general, la noción de la subjetividad es la de un ser que, considerado únicamente según su propia esencia, no tiene más que la índole de aptitudinalmente consciente. Por tanto, para que la proposición «yo soy consciente de mí» tenga el carácter de una proposición sintética, hace falta que el yo al que me refiero sea pensado como algo a cuya esencia solo le pertenece la posibilidad de la autoconciencia en acto, no el efectivo ejercicio de esta posibilidad. Pero si así se toma su sujeto, la proposición «yo soy consciente de mí» se funda, en tanto que expresa el efectivo ejercicio de la autoconciencia y no tan solo su posibilidad, en la experiencia de este mismo ejercicio, y no es, pues, *a priori,* sino *a posteriori*.

De todo ello resulta que el verdadero punto de partida para la determinación del *a priori* que buscamos hay que ponerlo en esta otra proposición: «yo soy inobjetivamente autoconsciente de todos los actos míos de conciencia cuyo objeto o término directo es algo transubjetivo». Proposición *sintética a posteriori,* lo primero porque su sujeto no contiene —como subjetividad que por esencia, y solo por esencia, no es más que aptitudinalmente consciente— la determinación del ejercicio de una auto-conciencia inobjetiva, y lo segundo porque la determinación de este ejercicio es algo que yo mismo constituyo en predicado actual, y no solo posible, basándome en la experiencia que de mí mismo tengo. El hecho de que esta experiencia sea mía no le quita su carácter de experiencia. Todavía más: en tanto que hace presente a la subjetividad consciente en acto, presupone de un modo radical la realidad de algo transubjetivo, dado como el objeto de una actividad que solo es formalmente subjetiva de una manera física (en el sentido repetidas veces aclarado). En virtud de lo cual hay a su vez que decir que la autoconciencia de esta actividad no es lo que radicalmente condiciona a la subjetividad consciente en acto. Tal subjetividad, por el contrario, está condicionada de dos modos: de una manera extrínseca, por alguna realidad transubjetiva; y de una manera intrínseca, por lo que siempre es la subjetividad en tanto que, tan solo por su esencia, se limita a la índole de aptitudinalmente consciente.

*La diferencia con el fundamento kantiano de la filosofía trascendental* se pone al descubierto en el examen de las dos antedichas condiciones. Kant admite también una condición extrínseca y otra intrínseca de la experiencia interna. La condición extrínseca consiste, según lo muestra la «refutación del idealismo», en algo externo que, a título de correlato permanente, debo percibir para percibirme a mí mismo como determinado en el

tiempo. Y la condición intrínseca se desdobla, a su vez, en estas dos condiciones: para la intuición (en este caso, intuición de mí mismo como fenómeno), la forma pura de la temporalidad; y para el pensamiento, la apercepción trascendental u originaria, la pura y simple representación «yo pienso», que ha de poder acompañar a todas mis representaciones para que estas sean algo para mí. Pues bien; tal como Kant la admite, la cosa externa solamente condiciona mi conciencia por ser una condición de la intuición de mí mismo como determinado en el tiempo. Pero hemos visto que la subjetividad, en cuanto *sensibile per accidens,* posee la experiencia de sí propia como algo permanente en su fluir. En el presente contexto, ¿qué alcance tiene esta última afirmación? Pudiera parecer que lo que con ella se hace equivale a negar la necesidad de la cosa externa para la experiencia de la subjetividad como permanente. Y en cierto modo así es; pero nada más que en cierto modo. Porque la experiencia de mí mismo como algo que permanece en mi fluir, aunque no es mi experiencia de una cosa externa permanente, sino la de mí mismo, presupone una realidad transubjetiva que se da como objeto de alguna vivencia originaria en la cual tan solo soy consciente de un modo inobjetivo. Mi vivirme a mí mismo como permanente se ejerce, en esas vivencias, nada más que en la forma de una simple tautología consectaria; lo cual quiere decir que el tema de mi acto lo es, entonces, algo que me es externo. Dicho de otra manera: en la misma experiencia en la que vivo algo que me es externo, yo me vivo a mí mismo como permanente, pero solo de un modo concomitante, que puede ser ulteriormente objetivado en una nueva experiencia; y en esta experiencia nueva, que es ya, de un modo estricto, reflexión, es donde en efecto me objetivo como algo que permanece. Por lo demás, la diferencia entre la doble condición intrínseca exigida por Kant a la experiencia interna y la condición, también intrínseca, que para esta se ha propuesto aquí, se patentiza cuando reparamos en que la subjetividad aptitudinalmente consciente, aunque afectada por la temporalidad, no es temporalidad (como tampoco lo es, según pudo mostrarse en el capítulo anterior, la subjetividad consciente en acto), y cuando advertimos que aquella no ha quedado definida como una apercepción originaria, sino como algo en lo que solamente se contiene la capacidad de ejercer la autoconciencia (y no a su vez según un ejercicio que sea pura y simple apercepción, sino en la forma de una autoconciencia inobjetiva de carácter empírico y asimismo en los modos de la reflexividad originaria y de la reflexión estrictamente dicha, que son también, a su manera, empíricas).

Por último, y como un cierto resumen de todas estas consideraciones previas, conviene recordar una esencial diferencia de conjunto con la tesis kantiana acerca de las condiciones de la posibilidad del conocimiento. El *a priori* que se trata de exponer es fáctico en el sentido de que no estriba en ninguna actividad, ni tampoco en la forma según la cual ciertas actividades son posibles, si por forma se entiende cualquier representación «pura» necesaria para la constitución de objetos como tales. Lo que se aprehende en el concepto de la subjetividad aptitudinalmente consciente se asemeja a esas puras representaciones por su índole de condicionante de la posibilidad de constituir objetos, pero difiere de ellas por ser la realidad sustante, portadora, de la conciencia en acto. «Yo» significa así: la sustancia, fácticamente dada, y solo inadecuadamente

autopresente, en cualquiera de mis actos de conciencia. Desde ella cumplo estos actos como desde una base que yo mismo soy, pero que la soy de tal manera que mi ser-base-de-mí no es nada que yo me dé, sino algo, tan solo, con lo que me encuentro: algo, pues, radicalmente fáctico, aun en mi propio darme cuenta de ello, e incluso en los actos de conciencia que son conciencia de mi propia libertad.

## 1. El cuerpo humano como «*a priori* inadecuado» de la conciencia de la subjetividad

Con la fórmula «*a priori* inadecuado» se designan aquí todas y cada una de las condiciones de la posibilidad de la tautología subjetiva, en tanto que hay que hablar en plural de ellas. Cada una es realmente inadecuada porque ninguna cumple su función sino a título de solidaria de las otras. Cabe, sin duda, hablar en singular, y de un modo englobante, de algo que unitariamente condiciona a la conciencia de la subjetividad en acto. Es lo que hacemos cuando nos referimos a la subjetividad aptitudinalmente consciente, que no estriba en la pura y simple suma de todas las condiciones mencionadas. *Su facticidad no es un conjunto de facticidades solidarias, sino el ser al que todas estas se refieren como a una sustancia única, de cuya esencia son aspectos diversos.* Por tanto, la afirmación según la cual la subjetividad tiene el carácter de radicalmente fáctica en su ser constituye, ante todo, la expresión de su sustancial facticidad, que sobre no ser incompatible con la conciencia y con la libertad, tiene también el carácter de condicionante de las mismas. Conciencia y libertad condicionadas, como en efecto son las que tenemos, no equivalen ni a falta de conciencia ni a falta de libertad, sino a conciencia de un ser que no es conciencia y a libertad de un ser que no es libertad, porque sustancialmente este ser se define tan solo como portador de la capacidad para los actos de la una y la otra, actos a los cuales condiciona por la peculiar naturaleza que él posee, es decir, por la esencia que le es propia. De la esencia de este portador son aspectos diversos cada una de las facticidades que solidariamente hacen posible la tautología subjetiva. Ahora bien; si cada una de ellas se reduce a un puro y simple *a priori inadecuado*, esto se debe, más que a que no podamos conocerla de una manera cabal, a que la conocemos justamente como postulativa de las otras. Solo la subjetividad aptitudinalmente consciente, como sustancia del yo, o, lo que aquí es lo mismo, en tanto que yo fáctico sustante, es el *a priori adecuado* de la tautología subjetiva; pero la noción de este *a priori* no se nos hace explícita por otro procedimiento que el de descomponerla en una serie de facticidades complementarias.

La primera de ellas es la del cuerpo humano. Por múltiples razones ya enunciadas, la subjetividad se nos presenta como siendo su cuerpo inadecuadamente. Recordemos, de un modo muy sumario, algunas de estas razones: la posibilidad de la constitución de la apariencia sensible; la percepción de la causalidad en acto, sobre mí, de seres que son corpóreos; el hecho, más general, de que el mismo ser que hace de objeto de una vivencia mía primitiva es un ente corpóreo que me influye (aunque no siempre sea vivido

como causa); mi «encontrarme con naturalidad» entre los cuerpos, de tal manera que la exterioridad de los mismos no significa su puro serme ajenos; las vivencias en las que experimento un dolor físico o una necesidad biológica, ninguna de las cuales me podría acontecer si yo no fuera, a mi modo, un cierto ser corpóreo; etc., etc. Por todas estas razones, la subjetividad es, y se vive, cuerpo; y en el encuentro con el *alter ego* vive también su cuerpo como vivido por otro. (Advirtamos de paso que no hay más dificultad en vivir como corpóreo a otro yo que en que yo me viva como cuerpo. La fundamental dialogicidad de mi conciencia es, en definitiva, la dialogicidad radical de una sustancia inadecuadamente corpórea, como la del *alter ego.* Si él y yo podemos convivir *en* nuestra mutua irreductibilidad, es porque los dos tenemos *lógos,* pero no solo nos convivimos como tales, sino también precisamente como cuerpos. Lo que equivale a decir que *el cuerpo humano es dialógico de un modo radical, aunque inadecuado*, y ello se echa de ver, en una forma bien plástica, en todos aquellos actos en los que una subjetividad convive el dolor físico de otra, no ya solo doliéndose «en espíritu», según la pura conmiseración, sino «en la carne», sintiendo de una manera física, en sí misma, el dolor pungente en otro ser.)

Si la subjetividad es realmente, aunque en una forma inadecuada, «su» cuerpo, si puedo hacer esta tautología que realizo al vivir mi cuerpo como el cuerpo que yo inadecuadamente soy, es porque mi cuerpo forma parte del yo en el cual consisto como subjetividad aptitudinalmente consciente. Tal subjetividad es el *«a priori* adecuado» de la tautología «mi cuerpo». Y este es solo un *«a priori* inadecuado» de esta tautología porque no es más que una parte de la facticidad, sustancialmente radical, de mí mismo. *El argumento según el cual yo no puedo ser mi propio cuerpo, ni tan siquiera en una forma inadecuada, porque el concepto de «lo mío» y el del «yo» son diferentes, se reduce a un sofisma que cabe interpretar como el efecto, no claramente advertido, de una objetivación formal y propia.* Esta objetivación es, en esencia, la misma que también hago cuando yo mismo me considero mío en tanto que me poseo, de un modo intencional, en mis vivencias de reflexión estrictamente dicha. Y es verdad que soy mío, por otra parte, si lo que de esta suerte quiero significar es que mi yo no es el yo de algún *alter ego;* pero la misma fórmula «mi yo» es completamente tautológica, no porque excluya toda heterología, sino porque este yo no es mío solamente como tenido por mí, sino como lo mismo que yo soy. *Ser y tener se identifican en «mi yo»,* puesto que el ser que de un modo intencional es poseído en la reflexión estrictamente dicha es también el sujeto que en ella activamente se posee y que así es, a su modo, connotado en la tautología inobjetivamente consectaria de una tal reflexión. Y por su parte, mi cuerpo es algo que yo puedo, aunque solo hasta cierto punto, objetivar en esa misma forma, subsumiéndolo en el concepto de lo mío. Así, pues, no llamo mío a mi cuerpo en el mismo sentido en el que llamo mía a mi corbata, sino en el mismo, aunque con la inflexión de «inadecuado», en el que me llamo mío a mí.

Y hay todavía otro matiz que importa esclarecer, tanto en el concepto de «mi cuerpo» como en el de «mi yo»: la posibilidad de disponer de lo que en ambos casos llamo mío. En efecto: aunque en mi nivel más radical soy fáctico para mí, dispongo, sin embargo, de

mí mismo, en tanto que soy libre, si bien con una libertad condicionada que yo, a mi vez, no me he dado. Y aunque mi cuerpo es ante todo un *factum* que yo tampoco en lo esencial me he dado, dispongo no obstante de él, como de algo que yo puedo utilizar «en alguna medida y hasta cierto punto». Este punto no es unívoco ni claro, sino más bien oscuro y vacilante, pero me basta para poder vivir mi propio cuerpo como un cierto instrumento que poseo. ¿No ocurrirá —cabe entonces preguntarse— que si me vivo como disponible para mí es porque lo que así vivo realmente como a la vez mío y disponible consiste en mi propio cuerpo? Esta interpretación no es infundada de una manera absoluta; es tan solo meramente inadecuada. La noción de algo «disponible y mío a la vez» también puedo aplicarla a mi corbata. Y el cuerpo del que dispongo como mío no es mío tan solo porque dispongo de él como pudiendo excluir de usarlo a los demás. Mi uso de mi cuerpo es de tal índole que lo vivo como un uso de mi yo, sino que en una forma inadecuada. *«Mi yo» está dado con «mi propio cuerpo»; y, en tanto que así dados, ambos son igualmente disponibles, fácticos y míos.*

* * *

El puro espiritualismo antropológico intenta concebir el cuerpo humano como algo que el hombre «meramente tiene» y que «no es» (ni tan siquiera de un modo inadecuado). En la génesis de este espiritualismo interviene en una forma decisiva la pretensión de objetivar nuestro cuerpo, ya sea con la ilusión de conocerlo de un modo claro y distinto, ya con la de poder considerarlo como un instrumento completamente dócil a la voluntad. Ambas cosas tienen cierta base. La primera se explica por el natural deseo de saber, que cuando encuentra una coyuntura favorable se actualiza en el hombre respecto de sí mismo, tanto en su dimensión espiritual cuanto según su índole corpórea. Y la pretensión de dominar el cuerpo es algo estrechamente vinculado al ejercicio de la libertad como un efectivo señorío sobre las instancias sensoriales de la conducta humana. Por lo demás, la posibilidad de hacer del cuerpo propio un cierto objeto se da, evidentemente, tanto en la reflexión científica, como en la vulgar. Lo que no hay, porque tampoco puede haberlo, es un conocimiento enteramente objetivo (objetivante) del ser del cuerpo propio, ni un perfecto dominio de su dinamismo por el imperio de la voluntad.

La afirmación de la posibilidad de hacer del cuerpo propio un cierto objeto puede parecer vaga, y en realidad lo es, porque no fija los límites, el alcance preciso, de tal objetivación. Pero no puede ser de otra manera, si se quiere hablar en general. Tomando en cuenta una pluralidad de casos, se advierte desde luego que unos son más explícitos que otros. Incluso hay ocasiones en las que el cuerpo llega a hacérsenos patente (como un todo, o bien privilegiando alguna de sus partes) con una vehemencia incontenible. Sin embargo, es en esas mismas ocasiones cuando menos cabe objetivarlo, porque es en ellas cuando más se le siente como propio, no en la acepción de algo que se tiene, sino más bien en la de algo que se es. Son los momentos en que la tentación de un craso materialismo nos halla propicios, porque si bien la reflexión teórica denuncia el puro contrasentido de que un simple trozo de materia sea consciente de serlo, la realidad es

que no se está entonces para muchas teorías ni análisis reflexivos. Pero aunque la voluntad conserve fuerzas para dominar la situación y lograr efectivamente sobreponerse a ella, no anularla, el buen éxito que de este modo se consigue solo puede entenderse como una auténtica «victoria sobre sí mismo» si el cuerpo no es vivido como algo externo a la subjetividad, sino al contrario, como algo que le atañe según el modo que consiste en serla, aunque no más que en una forma inadecuada.

*La causa de que no podamos fijar exactamente el límite esencial en el que se detiene la objetivación del cuerpo propio estriba en el mismo hecho de que esta objetivación es parcial por esencia.* Para saber a punto fijo su alcance, tendríamos que conocer perfectamente nuestro cuerpo, es decir, haberlo por completo objetivado; y ello escapa al poder de la subjetividad, que no puede nunca objetivarse de una manera exhaustiva. El cuerpo que la subjetividad vive como propio nunca deviene plenamente objeto para ella, porque ella misma lo es —aunque en una manera inadecuada— en tanto que es su cuerpo junto con lo que le permite trascenderlo y a la vez vivirlo como «suyo». En tanto que subjetivo, no podemos objetivarlo enteramente, ni siquiera en la reflexión; y en tanto que solo inadecuadamente comensura a la subjetividad, podemos —de una manera imperfecta— objetivarlo. Sobre esta restricta posibilidad se basa la posibilidad de la ciencia positiva acerca del cuerpo humano: un saber especulativamente valioso y, además, útil para la práctica, pero que en ambos aspectos se halla, según su esencia, limitado por la radical imposibilidad de la completa objetivación del cuerpo propio.

Lo que con tal imposibilidad se significa no tiene nada que ver con la oportunidad de una ciencia «psicosomática» en la cual se corrijan las insuficiencias de un saber que no tiene en cuenta en nuestro cuerpo su índole de realmente subjetivo. Sin perder su valor, también nuestro saber psicosomático —lo mismo el experimental que el filosófico— está, según su esencia, limitado por la antedicha imposibilidad, que no es, por supuesto, la de progresar dentro del ámbito que ella deja libre, sino la de sobrepasarlo o trascenderlo de un modo positivo. La sola trascendencia aquí posible es meramente negativo-reflexiva: la que estamos haciendo al declarar la imposibilidad de la otra. Darse cuenta de que no nos es dado ir más allá de la objetivación parcial del cuerpo humano es, en efecto, un acto reflexivo por el cual se trasciende el mismo ámbito de esa objetivación, pero no en forma positiva, sino tan solo negativamente. No cabe duda de que la conciencia de la imposibilidad de que se trata es algo más que estar sujeto a esta. Pero indudablemente es también menos que llegar a vencerla en una trascendencia positiva.

Análogas consideraciones cabe hacer respecto del dominio que la subjetividad puede tener de su cuerpo. Tal dominio es también inadecuado, y solo cabe referirse a él como a «un cierto dominio», cuyo alcance no podemos fijar exactamente porque no tenemos la experiencia de haber dominado alguna vez a nuestro propio cuerpo de una manera cabal. De esa experiencia no solo hay que decir que no la tenemos, sino, además, que no la podemos tener, justo porque nuestro cuerpo es subjetivo. La subjetividad no puede autodominarse enteramente por la misma razón por la que tampoco es capaz de un absoluto autoconocimiento: su propia finitud. Lo que está a nuestro alcance es la experiencia de «una cierta libertad» unida a la convicción de la radical facticidad de

nuestro ser, que incluye la convicción de la radical facticidad de nuestro cuerpo. Respecto de este, la libertad que tenemos es la manifestada en la experiencia de no hallarnos completamente dominados por los requerimientos sensoriales de nuestro dinamismo fisiológico. Mas no hallarse completamente dominado no es igual que dominar completamente. Ante todo, hay el hecho de que estamos, de un modo natural, sujetos a esas instancias sensoriales, y no solo porque en la mayoría de los casos nos encontramos con ellas como con algo cuyo comienzo no se debe a una iniciativa personal, sino porque lo mismo en esos casos que cuando las hemos provocado, se da en nosotros un cierto momento de pasividad formal respecto de ellas. Aun cuando hayamos «sabido» desencadenarlas, su aparición nos encadena inicialmente, y no se nos da tan solo como una pura obra de nuestra voluntad. Tanto el saber despertarlas como el saber reprimirlas exigen que nos atengamos —*natura non vincitur nisi parendo*— a ciertos condicionamientos naturales. Para la calificación moral de la conducta es suficiente este relativo autodominio de ella, puesto que nadie está obligado a lo imposible, y el primer imposible en este punto es el de una subjetividad «nouménica», exenta de todo condicionamiento sensorial y prescindida de la facticidad del cuerpo propio.

Tampoco cabe decir que el puro espiritualismo antropológico mantenga expresamente las dos tesis del completo dominio y de la plena objetivación del cuerpo humano por la subjetividad que como suyo lo vive. Más bien se trata de un límite en el que se hace patente la inspiración esencial de esta antropología. Pero, en cambio, es menester atribuirle, sin ninguna reserva, la idea del cuerpo propio como la de algo que meramente tenemos en el sentido físico, no en el intencional, del poseer. Con esta idea, el puro espiritualismo antropológico establece la fórmula de un imposible, pues ningún cuerpo puede ser tenido, en la mencionada acepción, por algo que no sea cuerpo. Solo hay en efecto dos maneras de poder tener físicamente cuerpo, si por ello se entiende, de un modo muy preciso, tenerlo y solo tenerlo de esa forma: o dentro o fuera; y lo mismo lo uno que lo otro es absolutamente imposible para un ser incorpóreo. *«Ser» cuerpo es la necesaria condición para «tener» algún cuerpo fuera o dentro.* Y no es que la idea de un dentro y la de un fuera no puedan darse, en calidad de ideas, en un ser incorpóreo totalmente (por el contrario, es en un ser totalmente corpóreo donde esas ideas, y cualesquiera otras, no se pueden dar en cuanto ideas), sino que *es indispensable ser un cuerpo —bien que tan solo de manera inadecuada— para que la noción de dentro y la de fuera tengan por «ideata» determinaciones aplicables al mismo ser que las piensa.*

La tautología del cuerpo propio es, ante todo, la tautología de la determinación espacial de cada subjetividad que la vive. Mi propio cuerpo, yo mismo en cuanto lo soy: he ahí el *a priori* de mi conocimiento de los otros cuerpos como exteriores a mí y el de mí mismo como consciente de vivirlos a ellos en calidad de exteriores; un *a priori* ontológico, no solo lógico, al cual, no obstante, por la unidad de mi subjetividad idéntica, no puedo prescindirlo de lo que me permite trascender hacia ellos y en general hacia cualquier realidad. No solo porque soy cuerpo, sino también porque no solo soy cuerpo, puedo tener la idea de algo exterior a mí y, a la vez, tenerme a mí mismo en ella como un ser al cual le son externos los «demás» seres corpóreos. La exterioridad de los demás cuerpos

al mío me es, de algún modo, inmanente, porque también soy cuerpo en cierto modo; tanto como los otros, pero con la ventaja de poderlo pensar. *Mi cuerpo es inadecuadamente tautológico porque lo pienso y lo vivo yo, que también soy cuerpo.* No pongo en duda que la exterioridad de los demás cuerpos entre sí es independiente de mí. Aunque yo no existiera, seguirían siendo externos los unos a los otros. Pero la exterioridad de todos ellos a mí depende de que yo soy, y de que soy cuerpo, aunque también, claro está, de que lo son ellos a su vez.

Una entidad que no tuviese otras *sensu stricto* exteriores podría ser cualquier cosa, menos lo que se llama un cuerpo subjetivo. La tautología del cuerpo propio es la de un *intimum* que como tal se constituye en su oposición a un «fuera». También en este sentido la subjetividad es *ex*istente: en cuanto pone la objetividad de lo externo justo en el mismo acto en el que ella se connota a sí propia en calidad de intimidad subjetiva. De ahí que si el hombre vive su propio cuerpo como íntimo es porque no le son enteramente ajenos los demás. Lejos de repugnarle el sentido corpóreo de lo íntimo, lo necesita para vivirse a sí propio como un ser con relación al cual son exteriores todos los otros cuerpos.

* * *

Porque fácticamente soy un cuerpo, aunque no un mero cuerpo, me es posible la tautología subjetiva en la que me siento poseedor de las propiedades generales de todo ser corpóreo. Pero mi cuerpo, además de contar con esas propiedades, está provisto de las que convienen a todo ser sensitivo, y ello no solamente condiciona mi posibilidad de tenerme a mí mismo como portador de conocimientos y apeticiones sensoriales, sino que también determina, a su manera, toda mi actividad intelectiva. En las más altas operaciones que realiza, la subjetividad está *mediada* por la experiencia sensible. La necesidad de pasar por esta mediación o condición para poder entender es la «discursividad fundamental», no del *lógos* humano como potencia o facultad intelectiva, sino de la propia sustancia de nuestro ser en cuanto aptitudinalmente lógico y, a la vez, corpóreo. Porque la subjetividad es sustancial y radicalmente corpórea, su más íntima y esencial logicidad está íntima y esencialmente unida a su corporeidad, y se define, por ende, como una aptitud que, en cuanto propia y formalmente humana, solo puede ejercerse con un condicionamiento de carácter somático. Pero, a su vez, porque la subjetividad solamente es su cuerpo de un modo inadecuado, su logicidad fundamental es una aptitud para sobrepasar, de una manera «abstractiva», la mediación sensible. Por tanto, *la necesidad de abstraer para poder entender se identifica con la discursividad sustancial del ser humano y nos da la medida de la logicidad de nuestra propia sustancia, según su esencia «simultáneamente» racional* y *corpórea.*

Trascender el conocimiento sensorial es partir de él, estar sujeto al hecho de su mediación. El animal irracional no está sujeto a este hecho; no tiene la necesidad de ser mediado, en su capacidad de conocer, por la experiencia sensible. Su aptitud para esta no es más que la aptitud para la sola forma de conocer que le conviene. Y aunque esta

forma de conocer le corresponde en tanto que necesaria como un medio para su propia vida, la mediación de la que así hay que hablar es meramente biológica, no el punto de partida de una actividad de índole lógica, que como tal la sobrepasa o trasciende. El animal irracional no está afectado por la posibilidad-necesidad de trascender la experiencia. El conocimiento sensorial se verifica en él *como un cierto absoluto,* no por no estar mediado por otras determinaciones efectivas, ni porque no sea realmente un cierto medio para la vida de su poseedor, sino porque ni las determinaciones efectivas que concurren en su actualización, ni la mediación biológica que cumple, se ordenan a su vez a una modalidad de conocer que lo rebase. En cambio, *en el animal racional el conocimiento sensitivo es esencialmente relativo a otra actividad de conocer, determinada, desde la misma sustancia apta para ella, por la posibilidad-necesidad de la abstracción, que es la de extraer, formalizándolo, algo que en la experiencia sensorial se halla tan solo «materialmente presente».*

El ángel, dice santo Tomás, conoce sin discurrir; no silogiza, no infiere. Su *lógos* es intuitivo, nunca racional o discursivo. Pero ello es viable porque, ante todo, el ángel está libre de la «discursividad fundamental» en la que estriba la necesidad de abstraer. Según el Doctor Angélico, los espíritus puros aunque finitos son sustancias «completamente absueltas» de toda corporeidad: inmaterialmente subsistentes. El hombre, pues, viene a encontrarse entre el ángel y el animal irracional. Su logicidad abstractiva es la de una sustancia inadecuadamente corpórea que como tal exige lo que aquí se ha llamado la «mediación» del conocimiento sensorial. Si el animal irracional carece de ella en tanto que mediación del conocimiento intelectivo, es porque su sustancia, aunque radicalmente apta para las vidas vegetativa y sensitiva, que son vidas corpóreas, no posee la fundamental logicidad que se da, en cambio, en la sustancia humana. El animal irracional es, pues, sustancialmente «alógico». No es solamente que no tenga *lógos* en el sentido de una facultad distinta de su sustancia, sino que no lo puede poseer, porque esta misma sustancia carece de la radical logicidad que se da, en cambio, en la esencia metafísica del hombre. Y, claro está, tampoco es que, por su parte, el hombre sea sustancialmente lógico —por mucho que desbarre— en tanto que tiene la potencia o facultad del *lógos*, sino porque a su sustancia le compete la fundamental logicidad que es compatible con su carácter corpóreo: una racionalidad que, aunque distinta del entendimiento y de la voluntad, es naturalmente exigitiva de ellos. (De ahí la radical «impertinencia» de las objeciones que se hacen a la definición del ser humano como animal racional, argumentando con el innegable e innegado hecho de que también somos volitivos, ¡como si la racionalidad de que se habla al definir al hombre de una manera esencial y metafísica fuese la de su potencia intelectiva!)

## 2. La trascendentalidad constitutiva del espíritu humano

*«Espíritu»,* en su acepción más positiva, *es el ente que vive de algún modo la infinitud del ser.* Solo en tanto que cuerpo, la subjetividad no está provista de la

capacidad de tal presencia. Sencillamente, esto quiere decir que no es por tener la índole de cuerpo por lo que la subjetividad se puede abrir al ser sin restricción. Pero tampoco se trata de que esta capacidad la poseamos nada más que «a pesar» de nuestra propia índole corpórea, pues aunque tal aptitud no está fundada en el carácter corpóreo que nos atañe, se halla, no obstante, condicionada por él, precisamente en calidad de subjetiva. La aptitud subjetiva para el ejercicio de esa presencia de la infinitud del ser está, pues, afectada por el cuerpo, de tal manera que, si bien no es este lo que nos la confiere, es, sin embargo, lo que la califica como un poder «subjetivo» en la acepción de meramente humano. Ello implica unas limitaciones especiales —humanamente específicas— que como tales no pertenecen a la esencia de toda capacidad vital de presentarse al ser en su infinitud. Aun teniendo una tal capacidad como algo realmente condistinto de su ejercicio o actualización —así en todos los seres que la tengan a título de fáctica, en tanto que solo recibida—, su sola esencia no incluye la determinación que le conviene en el caso del hombre. Lo cual no significa que esté libre de toda limitación; antes bien, por ser realmente condistinta de su efectivo ejercicio, no puede darse como capacidad plenamente adecuada a la infinitud del ser en él vivida. Lo que de un modo impropio se podría llamar la capacidad ilimitada de vivir una tal infinitud (de un modo impropio, no por ilimitada, sino por identificarse a su ejercicio, es decir, por no ser, de una manera estricta, mera capacidad) solo se puede dar, no ya en un puro espíritu que sea fáctico, recibido, sino en el puro espíritu que consista en ser el Acto puro, absolutamente subsistente, por completo irrecepto.

Así, pues, la capacidad vital que el hombre tiene para la presencia de la infinitud del ser —o, lo que es lo mismo, la radical espiritualidad del ser humano— se halla intrínsecamente condicionada por dos limitaciones: una cuasi-genérica, compartida con toda espiritualidad que no consista en la del Acto puro, y otra específica, propiamente humana, que resulta del hecho de nuestra propia índole corpórea. Ni la subjetividad puede ser cuerpo de tal manera que ello le impida ser espiritual, ni, a su vez, puede tampoco ser espíritu de modo que ello le impida ser corpórea. Toda la lógica de las exigencias esenciales del cuerpo y del espíritu debe plegarse al *factum* de la subjetividad como entidad simultáneamente espiritual y corpórea. El *simul* de la índole corpórea y la espiritual de nuestro ser es algo que pertenece al plano más sustantivo de la entidad humana, el de nuestra propia *essentia metaphysica.* Tal esencia, en efecto, no es la de un mero cuerpo, ni la de un puro espíritu. El problema del *simul* de ambas índoles en nuestra propia subjetividad no es más que un seudoproblema resultante de una doble abstracción: aquella en la que se piensa el cuerpo humano como un mero cuerpo y la que concibe al espíritu del hombre como un espíritu puro. Es decir: *en lugar de pensar a nuestro propio espíritu y a nuestro propio cuerpo desde la indivisa unidad radical de la subjetividad idéntica, se intenta pensar a esta desde la disyunción idealizada, abstracta y meramente conceptual, de un puro espíritu y de un mero y simple cuerpo.* Tal pretensión debe acabar en un fracaso, porque se asienta en una base falsa. Y la falsedad de esta base no proviene de la impertinencia de los pensamientos en los que se concibe un simple cuerpo y un espíritu puro. Tales pensamientos son viables, no

envuelven contradicción. Lo contradictorio por principio es pretender unirlos en el pensamiento de una entidad esencialmente unitaria. No es imposible que haya meros cuerpos, ni que haya espíritus puros; lo imposible es tan solo que haya un ser esencialmente unitario que sea a la vez puro espíritu y mero y simple cuerpo.

Sin embargo, no todo se resuelve con la posibilidad de ser cuerpo y espíritu simultáneamente, en la forma de «no ser ninguno de ellos de una manera exclusiva». Desde luego, esta no-exclusividad resulta enteramente indispensable para la posibilidad del ser de que se trata, pero exige, a su vez, que se pueda ser cuerpo sin ser un mero cuerpo, y que también quepa ser espíritu sin ser un puro espíritu. Pues bien; «cuerpo» es una noción que no incluye ni excluye la de «espíritu», porque si bien evidentemente la segunda no forma parte de ella como una nota constitutiva de la misma (expresable, por tanto, en un juicio puramente analítico), esto no significa que sea la noción de algo que no pueda estar dado en el mismo ser en el que la índole de cuerpo se halla dada. Significa, eso sí, que ni siquiera en ese mismo ser atañe a algo que se pueda dar como constitutivo de la índole de cuerpo. En una palabra: la índole de cuerpo y la de espíritu se excluyen mutuamente como constitutivas la una de la otra, pero no como constitutivas, entre ambas, de algo que no consiste en mero cuerpo ni en espíritu puro. *Tal ser —el nuestro— es cuerpo, mas no por ser, ni por no ser, espíritu; y a la inversa.* Por tanto, la radical simultaneidad de estas dos índoles en la esencia metafísica del hombre no equivale a su mutua confusión, pero sí a la inadecuación de nuestro ser con cada una de ellas, no en el sentido de que ninguna nos convenga en realidad, sino en el de que no somos realmente ni un puro espíritu ni un mero y simple cuerpo.

La radical facticidad de nuestro ser es la de *una* entidad cuyo carácter corpóreo no impide, pero en cambio efectivamente condiciona, la aptitud subjetiva para vivir el ser sin restricción. Tampoco hay en esto nada que sea en realidad contradictorio. La aptitud para vivir el ser sin restricción no tiene por qué no ser condicionada y en cuanto tal, restricta. Por el contrario, al diferir de aquello a lo que se ordena, ya está condicionada y coartada por el respectivo no-ser. Su facticidad como aptitud es, por esencia, la de algo limitado, según veíamos en este mismo epígrafe. *Ser limitada y ser fáctica equivalen a ser «solo aptitud», capacidad realmente condistinta de su efectivo ejercicio y, «a potiori», del ser sin restricción.* Sobre la base, pues, de que se trata de una capacidad esencialmente restricta —y restricta, por cierto, de una manera específica, según el condicionamiento dimanante del carácter corpóreo de la subjetividad— procede ahora determinar más en concreto nuestro modo de habérnoslas con la infinitud del ser, o sea la especificidad de nuestro espíritu. La cuestión se plantea en dos niveles: el de la *actividad* y el de la pura y simple *facticidad.*

*a)* Al nivel de la actividad, lo meramente fáctico interviene tan solo como una condición. La actividad misma en que vivimos la infinitud del ser difiere, por esencia, de la aptitud respectiva. Sin embargo, no cabe considerarla como exclusivamente actividad en términos absolutos, por presuponer una aptitud que le es condistinta. Dándose como la actualización o el ejercicio de una capacidad, es, por esencia, relativa a esta. Ello le impide consistir en acto puro, en una acción exenta del carácter de radicalmente fáctica.

Es, pues, mera actividad en el sentido de que consiste en acción, pero *esta acción se resiente de la facticidad formal de su raíz,* que según vimos es doble: la que atañe, de un modo cuasi-genérico, a toda mera aptitud y la que específicamente corresponde a todo lo que se da en un ser corpóreo, aunque este no consista en mero cuerpo. Nuestro modo de habérnoslas con la infinitud del ser acontece, por tanto, como una acción en la que algo potencial queda actualizado, o sea como un «acto físicamente actualizante» y, por lo mismo, en calidad de recibido por lo que de él era, en esencia, solamente capaz; siendo a su vez esta capacidad algo condicionado por el hecho de estar dado en un ente cuya naturaleza es corpórea, bien que tan solo de una manera inadecuada. En virtud de este doble condicionamiento, que la define como subjetiva o humana, la actividad en cuestión es inadecuada a la infinitud de su objeto. No solamente no puede consistir en la irrestricta o absoluta actividad por la que esa misma infinitud —concentrada, de un modo eminencial, en un único ser— se halla presente a sí propia, sino que tampoco puede darnos de una manera cabal la presencia del ser sin restricción. Tal presencia solo puede estar dada cabalmente en la irrestricta o absoluta actividad, la cual pertenece en exclusiva al Acto puro como ser que, sobre estar absuelto de toda determinación de carácter corpóreo, se halla libre, también, de toda facticidad entitativa. Este libérrimo ser es el que pone toda facticidad, mas no la pone en sí mismo, sino «fuera» de sí. No se crea una interna resistencia, como la que Fichte atribuye a la actividad en la que esencialmente consistiría el espíritu. ¿Qué espíritu podría ser el que así cumple su posición del no-yo, el espíritu absoluto o el humano? El absoluto ha de poner su no-yo sin dejar de ser el Absoluto. Y el espíritu humano no pone de una manera entitativa, sino solo objetiva, su no-yo en general, y si pone ciertos actos de su yo de una manera libre, su posición del yo mismo de esos actos tampoco es entitativa, sino propia y formalmente objetivante, o bien cuasi-objetiva y, en cualquier caso, meramente tautológica de un modo consectario. En este espíritu, que se las ha radicalmente con su yo como con algo con lo que se encuentra, es donde de veras hay una facticidad íntima, condicionante de la actividad espiritual del propio yo, a la que este, por tanto, no puede identificarse por completo, y que tampoco cabe identificar, como condicionada, con la irrestricta o absoluta actividad.

Los hechos en los que se ejerce o actualiza la capacidad humana de vivir la infinitud del ser son todos los que están provistos del carácter de actos intelectivos, ya sean propiamente intelecciones, ya las contengan o impliquen, como sucede en toda volición. ¿De qué modo abren estos actos a la infinitud del ser? En una forma temática, expresamente dada como tal, la subjetividad se abre al ser sin restricción en el concepto formal del ente en cuanto ente. Al realizar este acto, nos damos la presencia de la infinitud del ser, no en el modo de atribuir la infinitud a la razón objetiva de entidad, sino tan solo por la simple aprehensión de la entidad *ut sic* como de suyo irrestricta o, si se quiere, como irrestrictamente predicable. El carácter de expresa, que hay que reconocer a esta mera posición conceptual, no lo tiene ella misma como carácter de un acto en el que se hace explícita y distinta la peculiar entidad de cada ser. Como noción «masiva» de la totalidad de los seres, el concepto del ente en cuanto ente no es expresivo o formalmente explicativo de lo peculiar de cada uno. Por tanto, si este concepto no nos da de una

manera expresa la razón del ente en cuanto ente como razón de suyo inagotable —irrestricta, infinita (de lo contrario, solo sería el concepto de alguna entidad determinada) —, lo que así se nos da no es más que la razón analógica o proporcionalmente *común* a todos los seres; pero esta razón, ilimitadamente trascendental, se nos da, bien que tan solo bajo ese mismo título, en una forma temática y expresa. Lo que con esto se trata de subrayar se manifiesta en la comparación con lo que ocurre en las demás nociones.

Todo concepto que no sea el del ente en tanto que ente contiene, sin embargo, a este concepto en calidad de restringido o contracto. La noción trascendental del *ens ut sic* es condición *a priori* de la posibilidad de toda determinación intelectiva. Todo lo entendido es entendido precisamente *sub ratione entis,* bajo la formalidad de la entidad. Y esta no es una mera forma subjetiva, sino la forma bajo la cual la subjetividad puede aprehenderse a sí misma como una entidad determinada, distinta de las otras, pero que tiene algo de común con ellas. Por consiguiente, a la subjetividad no solo no le son ajenos por completo todos los demás cuerpos, sino tampoco ningún otro ser. Ahora bien; lo propio de cada entidad determinada, si bien contrae a la razón común del *ens ut sic,* la contrae trayendo a esta razón ante el entendimiento que aprehende esa misma razón determinada. Cierto que no la trae en una forma propiamente temática. Lo temáticamente aprehendido en todos estos casos es una entidad restricta, una determinada contracción de la razón de entidad. Pero ello sería imposible si la razón de entidad no fuese *con-traída,* hecha, de algún modo, *co-presente,* en el mismo concepto. La infinitud del ser se encuentra dada en toda intelección, no en el modo que es propio del concepto del ente en cuanto ente, el cual no es, por su forma, explicativo (expresivo) de ninguna entidad determinada, sino en el modo de lo contraído: como lo que permite que la entidad de que se trate sea vivida, por cierto, como entidad. Vivirla así es vivirla bajo una luz de suyo inagotable, aunque esto no incluya la conciencia expresa de la infinitud. En toda intelección de un ser finito, la inagotable luz del ser está presente como lo que hace que ese *«determinado* ser» sea «un *ser».* Y conviene observar que, aunque en ninguno de estos casos sea captada de una manera conceptualmente temática, la infinitud del ser tampoco se da en ellos al modo en el que se ejerce la tautología inobjetiva, de índole meramente consectaria. *También esta tautología se verifica bajo la inagotable luz del ser, que me permite vivir el tema de la actividad por mí ejercida y vivir, a la vez, mi propio ser, inobjetivamente como el ser que lo capta.* Tanto el ser intendido como el que lo intende se hacen presentes, cada cual a su manera, bajo la luz formal de la entidad, que ilumina también la oposición entre el uno y el otro. Hallarse bajo esta luz es, pues, estar *de facto* abierto a la infinitud del ser, aunque ello no quede tematizado en un juicio, ni tampoco de un modo conceptual.

Por lo que toca al condicionamiento somático de nuestra manera de vivir la infinitud del ser, baste aquí remitirse a lo ya dicho sobre la tesis clásica del objeto apropiado de la facultad intelectiva humana, el *ens concretum quidditati sensibili,* el cual, aunque concreto de ese modo, no deja de subsumirse en la razón formal del ente en cuanto ente. Asimismo, se enlaza con este asunto, y lo explica en sus líneas generales, todo lo dicho acerca de la posibilidad-necesidad de la mediación del conocimiento sensible para los

actos intelectivos del *lógos* que nos conviene en cuanto seres a la vez provistos del carácter de cuerpos. Y en lo que atañe a nuestros actos volitivos, su índole de esencialmente coimplicantes de actos de intelección puede bastar para la tesis sustentada. Sin embargo, también conviene hacer la prueba de esta a través del examen de lo que los actos volitivos tienen de específico y más propio.

Lo querido es querido *sub ratione boni*. Esta razón es también, de suyo, ilimitada: *bonum et ens convertuntur.* En toda volición de un ser finito, la subjetividad está atraída por lo que su objeto tiene de bondad, que es, por cierto, lo que tiene de entidad, y no de falta de ella. Claro está que como la volición no es el en-mí intencional de lo querido (en el que estriba la actividad de conocerlo), sino mi intencional ser yo precisamente hacia su en-sí, y este en-sí tiene, en el tipo de volición de que tratamos, la índole de finito, mi quererlo es querer una bondad contracta, limitada. La bondad restricta que es querida es querida, por tanto, *con* su restricción, mas no *por* ella. Lo que de ella se quiere, pese a su restricción, es su bondad, eso que en los casos más extremos formulamos de un modo psicológico, íntimamente unido a una fina y correcta ontología, cuando decimos que queremos algo porque «en el fondo» es bueno. En realidad, todos los seres son buenos «en el fondo»: en lo que positivamente tienen de entidad, no de falta de ella. Si los queremos con sus mismas faltas, no es porque no queramos lo que falta a su entidad restricta, sino porque en ella, pese a ser restricta, queremos la bondad que nunca falta a ninguna entidad. Esa bondad contracta no es el *bonum* que se convierte con el *ens,* sino tan solo una contracción del *ens* y, por tanto, del *bonum:* un ser finito que, como tal, solo finita y contractamente es bien, y si ello basta para poder quererlo, es porque, pese a su limitación, se da en él, a su modo, la razón de bondad, que de suyo es irrestrictamente apetecible.

Vivimos, pues, la bondad irrestricta en toda volición de un bien finito, porque aunque es verdad que lo queremos con su carácter finito, no es por finito, sino por su índole de bien, por lo que lo hacemos el objeto de nuestra volición. Y tampoco se trata de que la presencia del irrestricto bien en toda volición de un bien finito está dada en el modo según el cual se ejerce la tautología inobjetivamente volitiva, consectaria de todo acto de querer. *Esta tautología se verifica bajo la inagotable razón de la bondad, que me hace posible querer el tema de mi volición y querer, a la vez, mi propio ser, inobjetivamente, como el ser que lo quiere.* ¿Se da también —continuando este paralelismo entre volición e intelección— un acto de querer que respecto de la bondad ilimitada sea, a su manera, lo que a la suya es la intelección del ente en cuanto ente? Lo que en esta pregunta se cuestiona es si se da una volición temática de la bondad irrestricta, un acto en el que de un modo expreso sea querido el bien en cuanto bien y justamente en su trascendentalidad ilimitada. A ello se opone el hecho de la singularidad de lo querido en tanto que querido, ya que la volición, por su carácter de «hacia el en-sí» de su objeto, es tendencia a este objeto a título de irreductiblemente singular, tal como es en sí. El *bonum* trascendental no tiene en sí la singularidad según la cual pudiera ser querido; y no la tiene, ni la puede tener, por ser trascendental, por darse en todos los seres singulares. Es tan abstracto como el *ens commune,* que por lo mismo tampoco puede ser apetecido. Pero mientras

que el ente en tanto que ente puede ser aprehendido de una manera expresa en su irrestricta universalidad, el bien en tanto que bien no puede de ese modo ser querido, sino solo aprehendido, y ello, en definitiva, porque el querer es por su propia índole más existencial que el conocer (aunque también, según vimos, más expresivo de la índole peculiar de cada subjetividad que lo realiza). De ello se sigue que la respectiva singularidad de cada ser es más vivida en los correspondientes actos volitivos que en los cognoscitivos. Por virtud de su carácter general, esta ley debe aplicarse también a la singularidad de cada ser humano; pero no cabe que convenga al Acto puro como expresivo de algo que efectivamente le acontezca, porque en el Acto puro no hay distinción real entre su ser, su conocer y su querer. En él, todo ello es uno y lo mismo, como a su vez son también uno y lo mismo que ello su singularidad y su bondad. La ilimitada bondad del Acto puro, realmente idéntica a su ilimitada entidad, no es la abstracta del *bonum trascendentale,* sino la singular, la exclusivamente pertinente al único ser y bien que sin restricción es ente y bueno. La singularidad del Acto puro es su absoluta entidad-bondad, a diferencia tanto de la respectiva singularidad de cada uno de los demás seres, cuanto del ente y del bien como trascendentales, pues estos no son nada singular, sino al contrario, algo que puede atribuirse a cualquier ser como lo en él contracto y singularizado.

De esta suerte, surge naturalmente la pregunta: ¿qué es, pues, lo que en definitiva me permite querer el tema de mi volición y a la vez quererme yo a mí mismo: el abstracto bien en cuanto bien o el irrestricto, pero singular, bien del Acto puro? A esta pregunta no cabe responder optando por lo primero, porque la razón abstracta de bondad no puede, por abstracta, ser objeto de una efectiva tendencia. No hay ninguna forma de querer que no sea una tendencia a algo singular. (Lo que se llama querer un bien común como común es, realmente, quererlo como comunicable a cada uno de los seres singulares que pueden participar en él; lo que en definitiva es un querer cuyo *cui* lo son todos y cada uno de esos seres y cuyo *quod* temático u objetivo es para cada uno su respectiva participación en dicho bien). Por consiguiente, además de posible, *la tendencia que tiene por objeto la bondad absoluta, pero no abstracta sino singular, es necesaria en todo acto de querer.* La volición puede verificarse formalmente como un querer esa bondad incondicionada y singular, o sea, como un expreso acto de querer a Dios, y puede darse como volición de una bondad finita, en cuyo caso la tendencia a Dios, en vez de darse como un acto expreso de quererlo, se da tan solo como un tender a Él en la manera de estar queriendo una bondad restricta, pero no por restricta, sino por bondad.

*b)* La diferencia real entre los actos de entender y querer —compatible con el enlace de los mismos en cuanto coeficientes de vivencias provistas de una unidad complexiva o estructural— funda la distinción real entre el entendimiento y la voluntad humanos. Ambos son el *a priori intrínseco inmediato* de toda nuestra actividad espiritual, como potencias o facultades operativas que tampoco se identifican con el ser que sustancialmente nos conviene, si bien el hecho de la radicación en él de ambas hace posible no ya solo la unidad fundamental de estas potencias, sino también las complexiones o estructuras de sus actos. El problema kantiano de si es posible que la

sensibilidad y el entendimiento del hombre resulten de un solo principio idéntico —problema que el propio Kant deja sin resolver por entender que desconocemos esa «raíz común»— es, por su forma, el mismo que el de la común radicación del entendimiento y la voluntad. Y ni uno ni otro problema pueden ser siquiera planteados si las potencias de las que se trata no quedan referidas a una unidad sustancial que, como tal, se diferencia de las mismas por su carácter fundamentalmente sustante. Por lo demás, la misma razón hay para declarar desconocida del hombre la raíz común de sus potencias —de todas, y no tan solo del entendimiento y de la sensibilidad— como para decir que las potencias mismas no nos son conocidas, si es que hubiera, en efecto, tal razón. El lugar de ella lo podría usurpar la consideración de que no tenemos experiencia de los principios que, de una manera intrínseca a nuestro ser, como constitutivos de él, le hacen posibles los actos de conciencia. Pero ante todo no es cierto que no poseamos experiencia de nuestro ser sustancial, pues como aquí repetidas veces se ha mostrado, este nos es *sensibile per accidens;* y aunque ello no significa por sí solo que conozcamos esta misma sustancia según sus determinaciones esenciales, representa, no obstante, el punto de partida para poder atribuirle a ella todas las determinaciones de ese tipo que nos vengan impuestas en el razonamiento sobre los hechos de su actividad *(operari sequitur esse).* Y en lo que concierne a las potencias como principios operativos inmediatos, si bien es cierto que no las conocemos de una manera empírica, su existencia se infiere, sin embargo, de la imposibilidad de que la sustancia humana, por no estar siempre en acto de sus operaciones, sea inmediatamente operativa.

Resulta, así, que la facticidad según la cual el espíritu humano se halla condicionado de una manera inmediata en sus actividades —la facticidad del entendimiento y de la voluntad que poseemos— es la de un doble *a priori* realmente diferente de nuestro ser sustancial y, también, de las operaciones espirituales que en él tienen su principio intrínseco mediato o, lo que es lo mismo, radicalmente sustante. Lo que se llama la «espiritualidad humana» es algo que se despliega en los tres planos de la operación, las potencias o facultades que le sirven de principio inmediato y, finalmente, la entidad sustancial de nuestro ser; de modo que la espiritualidad que nos conviene solo es activa —de una manera formal— en el primero de ellos, pues si bien las potencias que le sirven de principio inmediato se distinguen realmente de la sustancia humana, son, no obstante, tan fácticas como esta, con una especie de facticidad «de segundo grado» porque presupone, por esencia, la de esa misma sustancia en la que enraíza. Antes, pues, de toda intelección y volición, la subjetividad es ya, con prioridad de naturaleza, fácticamente intelectiva y volitiva como provista del entendimiento y la voluntad; pero ello quiere decir que estas potencias de que disponemos son, en su índole de principios inmediatos de actividades espirituales, algo naturalmente ordenado a la infinitud del *ens-bonum.* No se ordenan a ella por sí mismas, como si se dijera «por efecto» de alguna especie de autodeterminación, sino que ya están constitutivamente ordenadas a la infinitud del *ens-bonum,* según la facticidad que les conviene. *Su facticidad es justamente la de esta constitutiva ordenación.* Como poderes inmediatamente enderezados a las actividades subjetivas cuyos objetos se dan *sub specie entis* o *sub specie boni,* se distinguen

realmente de estas actividades; pero, por ello mismo, son, en su índole predicamental de accidentes, orden facultativo o potencial al ser y al bien irrestrictos.

En ello estriba el más hondo sentido de la infinitud intencional de nuestro ser, como se comprueba por el hecho de que el objeto formal del entendimiento que tenemos es, aunque bajo el condicionamiento dimanante de nuestra propia índole somática, el ente en tanto que ente, y por el hecho, asimismo, de ser la razón del bien en cuanto bien el objeto formal de nuestra voluntad (sin excluir aquel condicionamiento). *Antes de trascenderse activamente en la intelección o la volición de cualquier ser finito, la subjetividad está constitutivamente trascendida hacia la infinitud del objeto formal de sus potencias de entender y querer.* No la subjetividad consciente en acto, sino antes y siempre la subjetividad aptitudinalmente consciente, se halla, por su naturaleza misma, trascendida hacia la infinitud del *ens* y el *bonum,* porque aquello por lo que primariamente está orientada la subjetividad a algo distinto de su finitud no son sus actos de entender y querer, sino la realidad, ciertamente finita de una manera física, pero «trascendental» por la irrestricta amplitud de sus objetos formales, de las potencias a las que dichos actos pertenecen. Bien que activa en relación a sus operaciones, la subjetividad es pasiva, meramente fáctica, en su ordenación a la realidad trascendental del objeto formal de sus potencias de entender y querer; de tal manera que, así como la finitud natural de sus operaciones espirituales se explica sencillamente por la limitación natural de la subjetividad que es en último término la causa activa de ellas, en cambio, la trascendentalidad o infinitud que por su objeto formal conviene a las potencias de entender y querer, postula una causa activa que pone y atrae hacia sí a la subjetividad en el modo en que esta puede ser, según la índole de su peculiar limitación, naturalmente puesta y atraída.

Un ser finito como sin duda lo es la subjetividad, tendría que mantenerse clausurado en su propia inmanencia (que ni siquiera podría serle conocida, porque ya conocerla es trascenderla), de no contar con algo que lo trascienda o exista. La subjetividad es, en este sentido y de una manera íntima, *e*xistencia, en tanto que in-citada y trascendida —ontológicamente reclamada— por algo que ella no es, pero que la hace ser, antes que activamente trascendente, ya ordenada, existida, a la infinitud trascendental del *ens* y el *bonum.* Y este ser íntimamente trascendida condiciona todo el dinamismo operativo del plano de la conciencia, manifestándose en él, no de un modo directo, sino a través de lo que formalmente determina la posibilidad del mismo. (La tentación de tomar por «solo subjetiva», en la acepción que rechaza un ulterior fundamento metafísico, a esa doble condición trascendental de la posibilidad de la conciencia humana se explica por el hecho de que se trata de algo que, en vez de depender de la especial «materia» de un determinado objeto o sector de objetos, representa la forma bajo la cual, en general y únicamente, son posibles todos los objetos para la subjetividad.)

Como *a priori intrínseco inmediato* de la posibilidad de cualquier acto de entender y querer, las potencias intelectiva y volitiva no son la razón última de nuestra infinitud intencional. Pues si estas potencias deben definirse como un *a priori intrínseco inmediato* de los actos de entender y de querer, también es menester considerarlas según

la índole que categorialmente les conviene: la de accidentes de la sustancia humana. En nuestro ser sustancial es donde está la última razón de nuestra infinitud intencional, si como tal razón se considera la que merece este nombre en el plano de una ultimidad intrínseca y formalmente constitutiva. Pero la ultimidad que así le corresponde a nuestro ser sustancial es solo la de algo fáctico y no, por tanto, la de un *a priori absoluto* de las operaciones del espíritu humano. Tal *a priori absoluto* únicamente puede consistir en aquella razón de nuestras operaciones espirituales a la que convenga la índole de última en una forma por completo incondicionada; y nuestro ser sustancial no se halla en este caso porque, aunque todo él es aptitud —aptitud radical— para sus propias actividades, solo es razón de ellas como un principio fáctico de las mismas, un principio, en efecto, que no es actividad (de lo contrario, siempre se encontraría en acto de esta) y que, por tanto, no puede ser sino fáctico. Y claro está que la última razón de sus actividades tampoco puede encontrarse en ninguna actividad condicionada por su pertenencia a una aptitud condistinta de ella. Solo una actividad absoluta, enteramente incondicionada, puede constituir la «última razón» de ser de la facticidad del ser sustancial humano y, en general, de toda facticidad posible.

La subjetividad «se encuentra», así, con su propio ser *factum* porque en definitiva es existida, en la doble acepción de esta palabra, por algo que respecto de ella es trascendente y no solo trascendental. El ser y el bien irrestrictos, condicionantes de la posibilidad de todas las intenciones del espíritu humano y de la posibilidad, también, de nuestra tautología subjetiva, se identifican, en resolución, con la absoluta y pura actividad. No son tan solo puras representaciones, formas según las cuales se dan las actividades subjetivas, sino la actividad transubjetiva realmente sinonímica de la entidad y la bondad trascendentes. Su trascenderme es su ser-fuera-de-mí. Pero este mismo ser-fuera-de-mí es su presencia en mí como la propia de la actividad determinante de mi natural tendencia a ella. No soy, radicalmente hablando, actividad, sino un *factum* naturalmente vuelto hacia su origen, o, lo que es igual, la *tendencia-respuesta a la actividad que de una manera inapelable me determina a ser*. De esta suerte, la facticidad constitutiva del espíritu humano en cuanto humano es en último término la de la aptitud sustancial, dada en un ser corpóreo, para las actividades en las que este trasciende activamente hacia la infinitud del ser. No es que la subjetividad solo sea fáctica en tanto que es corpórea, sino que la facticidad entitativa que conviene a su espíritu es tan solo un aspecto de la que atañe a la aptitud sustancial de un ser corpóreo —tampoco, pues, un puro y simple cuerpo— para corresponder activamente, aunque de un modo finito, a la incondicionada actividad que le hace ser.

### 3. Facticidad y libertad

Únicamente desde su facticidad puede el hombre entenderse como libre según la forma peculiar de libertad que pertenece a su poder de opción. La libertad de la que ahora se trata no consiste en el hecho de hallarse el hombre, a su manera, abierto al

irrestricto ser. Tal hecho es indispensable para la «libertad de arbitrio» pero es esta, y no aquel, lo que ahora está en cuestión. Por tanto, mientras no se advierta lo contrario, las referencias a la libertad deberán tomarse en este epígrafe como tocantes a ella en su estricta acepción de «propiedad» de la potencia volitiva humana. Mas lo primero que de esta libertad hay que decir, es que no la podemos comprender sino partiendo de que es algo fáctico, tanto como nuestra potencia volitiva y como el ser que sustancialmente nos conviene. Por consiguiente, también importa advertir que no se trata de la libertad que se conquista, aquella a la que se llega por un esfuerzo libremente hecho, aunque asimismo se relaciona con ella, bien que de un modo inverso, justamente, al modo en el que se enlaza con el hecho de nuestra apertura al ser sin restricción. Mientras que la libertad del albedrío presupone este hecho, ella misma es, en cambio, presupuesta, como una condición indispensable, por la libertad que se conquista.

*Tan fáctico le es al hombre su ser libre, como al animal irracional su respectivo no serlo.* La conciencia que tengo de mi libertad es la de algo no menos fáctico que yo, pese a que me doy cuenta de mí mismo como provisto de mi libertad. Yo me encuentro conmigo, en cierto modo, como con algo a lo que yo no he hecho, y no tengo el derecho de tomarme a título, tan solo, de *ego faciens* de lo que libremente voy haciéndome, porque tal manera de asumirme lesiona los derechos naturales del ser por el que soy un *ego factum.* Esta *iniuria* queda castigada por la angustia ante mi propia libertad. La ontología y la ética del «yo» se cruzan en este punto, pues mi propio asumirme no es un hecho exclusivamente natural, ni tampoco un simple acto de conciencia en la más amplia acepción de la palabra, sino «una opción de mí mismo», un acto en el que me asumo libremente, tanto si me tomo como soy —activo y a la vez fáctico en mi ser— cuanto si cierro los ojos a mi facticidad y me imagino el radical autor de mi ser propio. Aunque fundada, la primera manera de ponerme no deja de ser libre, porque es «mi libre autoposición de mi ser fáctico», no el *factum* natural y radical desde el que hago esta libre autoposición. Pero, a su vez, la segunda manera de ponerme, aunque también es libre, tiene algún fundamento: mi vivirme a mí mismo, en cierto modo, como autor de mi ser. Este fundamento no es bastante para anular mi radical facticidad, pero sí para tentarme de tal modo que yo prescinda libremente de ella, quedándome en la nulidad de mi mí mismo como un *vacuum* plenamente disponible para mí. Lo que me tienta en esta vaciedad es lo que en ella hay de positiva disponibilidad de mi ser propio. Se trata de ganarse enteramente, de «existirse» por sí y para sí mismo, en la absoluta singularidad de un yo que queda, de esta suerte, a su propia merced: idéntico a su misma libertad, un yo, en suma, cuasi-divino o absoluto. Pero aunque es esto lo que se pretende, *lo que se logra* es la angustia ante la absoluta inanidad de un yo que es pura y simple disponibilidad. Para sentirme, sin ningún residuo, agente de mi ser, me tengo que poner como completamente disponible para mí, o sea, como pura potencia de mí mismo en la acepción pasiva. *No me puedo asumir como mi pura omnipotencia activa, sin tomarme a la vez como la pura posibilidad pasiva que indefinidamente puedo moldear. Tengo, pues, que sacarme de mi nada, poniéndome a la vez, como tal nada, enteramente a mi disposición.*

Las fórmulas acabadas de emplear, «lo que se logra» y «lo que se pretende», son impropias, porque en rigor lo que se pretende en este caso es justo lo que se logra al intentarlo. La angustia ante la vaciedad del propio yo que se pone como enteramente disponible para sí no se añade a este acto, sino que realmente le es idéntica. Ponerse como enteramente disponible para sí es ya, sin más, angustiarse, y angustiarse hasta el límite, con un estrechamiento insuperable. Pero ¿cabe querer tal vacuidad? ¿Cabe querer angustiarse hasta ese extremo? Estas preguntas no encierran mayor dificultad que la que está dada en el problema de si cabe querer la pura autodisponibilidad del propio yo. Y todas ellas montan sobre el hecho de que *la angustia ante la propia libertad, que es la angustia del yo frente a sí propio como autodisponible enteramente, acontece en el modo de la libertad.* Tal angustia es querida libremente. Hay en ella un cierto *quid appetibile,* como lo hay en la tentación de arrojarse al abismo (la metáfora del abismo viene dada en todas las interpretaciones de la libertad en acto de la angustia), aunque ya en el hecho de angustiarse ante la vacuidad del propio yo *se está* arrojado en esta vacuidad, en la que a la vez el yo vive su arrojo, su denuedo, de ponerse a sí mismo por completo como agente de sí. Ahora bien; el carácter de libremente dada —en cuanto, al menos, libremente consentida—, esencial a la angustia ante la libertad, pertenece también a la autoposición en la que reconozco y acepto mi propia facticidad. Al asumirla, no dejo de encontrarme afectado por ella, pero la asumo como facticidad que me permite mi libre reconocimiento de mí mismo a título de un cierto agente de mi ser. No estoy hecho del todo, pero tampoco estoy del todo por hacer, y aquello que está hecho ya en mí mismo —no por mí, sino en mí— lo está de tal manera, que me confiere la posibilidad-necesidad de hacer opciones. Lo que en mí y a mí mismo me confiere tal posibilidad-necesidad ya está hecho del todo: es mi ser sustancial, radicalmente fáctico, que, como tal, no puede estar semihecho. Pero yo no soy únicamente mi propio ser sustancial, sino también lo que libremente voy haciéndome *como sujeto activo de mis opciones, aunque a la vez como sujeto pasivo de mi peculiar «necesidad» de hacerlas.*

En mi hallarme sujeto a la necesidad de optar se patentiza la facticidad de mi ser en cuanto *in via,* orientado —y orientado, por cierto, de un modo natural— hacia la meta que, bien o mal traducida en mi conciencia en acto, es el *a priori* absoluto de mí mismo. Toda interpretación que yo me haga de mi propia manera de ser libre sin tener simultáneamente en cuenta tanto mi posibilidad de optar, como mi necesidad de hacer opciones, es falsa ya en su raíz. Recordemos que lo que ahora estamos examinando es puramente la libertad de arbitrio según la facticidad correspondiente a la potencia volitiva humana como un poder de opción. Porque tampoco quiere esto decir que nuestra potencia volitiva consista ni más ni menos que en un poder de optar. Por el contrario, si la voluntad humana es un poder de opción, ello se debe a que tiene que comportarse como optante para poder querer cuanto no sea la bondad irrestricta (y aun esta misma en cuanto abstracta y deficientemente conocida). La posibilidad de optar supone, pues, la imposibilidad correspondiente ante el Bien irrestricto intuitivamente conocido, y ese no poder optar no es, simplemente, un no poder querer, sino un querer de un modo necesario, un «tener que querer», donde se excluyen tanto la libertad de especificación

como la de ejercicio, mas no el carácter que esencialmente pertenece y define a todas las voliciones. Hasta la misma posibilidad de optar que se da en «esta vida» (la vida en la que no conozco cara a cara la bondad irrestricta) también supone mi imposibilidad de optar por lo que conozco como malo en calidad de *hic et nunc* disconveniente para mí. No puedo decidirme por no querer el bien en cuanto bien, nada más que en la forma indirecta que consiste en apetecer el cese de mi conciencia, y en la medida según la cual este cese se me aparezca como un cierto bien para mí mismo.

Pero volvamos a la libre volición que presupone una necesidad de optar. No es cierto que la subjetividad se encuentre siempre en semejante trance. Ni aún como subjetividad consciente en acto estoy en cada momento decidiendo lo que tengo que hacer. ¡No me quedaría tiempo para hacerlo! Sin embargo, es verdad que cuando yo no estoy precisamente en acto de decidirme, vivo, como quien dice, de las rentas de una anterior decisión, que no tiene a su vez la garantía de no quedar revocada. Soy, por tanto, sujeto de una necesidad de decidirme que es indudablemente radical, porque ni yo mismo me la he dado, ni consiste en la formal necesidad de optar que experimento en determinadas ocasiones. Esta formal necesidad de optar se presenta en un acto cuya fórmula es: «tengo que decidirme», fórmula que, como *ego faciens,* yo pronuncio respecto de mí mismo, pero en cuanto acosado por mí mismo y, por ende, también en cierto modo, en calidad de *ego factum,* es decir, como estando hecho de tal forma que mi necesidad de decidirme no me la he dado yo en ninguna opción. ¿Por qué me es propia si no me la he dado así? Por la misma razón por la que no soy únicamente un ser que se hace a sí mismo, sino también un ser sustancialmente hecho. Yo no decido sobre mi sustancia, sino *desde* ella. Me encuentro ya con ella, y no en la forma según la cual me encuentro con mi propio pasado. *Mi sustancia, en vez de consistir en mi pretérito, es lo que me hace posible que yo llegue a asumirlo como mío.* Lo que soy de un modo sustancial permanece a través de mi fluxión, como presente que nunca decae en ella. No es el *nunc* temporal en el que opto, o en el que siento la necesidad respectiva. Ni lo soy yo mismo solo en tanto que optante en ese instante, o bien como autoconsciente en cuanto instado a decidirme ahora. Por último, tampoco lo soy yo mismo en calidad tan solo de actualmente consciente de mi necesidad en general de hacer opciones, porque bajo ese título no permanezco siempre en la vida de mi conciencia, ni, por supuesto, en los paréntesis de ella, que sin embargo me atribuyo a mí mismo como a su sujeto.

Parece, pues, que lo que yo soy sustancialmente, lo que yo siempre soy, es el sujeto de mi radical necesidad de optar, aunque no siempre esté optando ni tampoco viviendo la necesidad correspondiente. Mas si no siempre estoy en esos trances, mi propio ser sustancial tiene que ser también el sujeto, radicalmente fáctico, de mi posibilidad de no tomar decisiones, como igualmente de la de no vivirme en cuanto instado a ello. *Mi ser sustancial, por tanto, es la hipótesis de todas mis hipótesis*, no una suma de ellas, sino *lo sustante* a todas ellas. El sujeto de mi fundamental necesidad de optar lo es también el de mi radical posibilidad de no optar. Y ese sujeto lo es de mi posibilidad de no vivirme como optante, ni en calidad de instado a hacer opciones. Pero en tal caso ¿no hay que pensar que la sustancia humana es una hipótesis tan formalmente absurda, contradictoria,

como el yo que se pone plenamente agente y, al mismo tiempo, plenamente agible?

Ser a la vez sujeto de la radical necesidad de decidir y de la radical posibilidad de no decidir no es ser sujeto solamente unas veces de lo uno y otras de lo otro, sino *conjuntamente de los dos.* Claro está que estos dos no son respectivamente el optar y el no optar, sino por un lado la radical necesidad de lo primero y, por el otro, la radical posibilidad de lo segundo. Ahora bien; este «por un lado» y «por el otro» no expresa una disyunción. El sujeto es el mismo: el *unum* fundamental de la subjetividad idéntica. Por tanto, este sujeto tendría que ser, sin desdoblarse, el sujeto de una radical necesidad de optar que fuese compatible con una radical posibilidad de no optar; y a la inversa. ¿No es esto, evidentemente, un imposible, una pura contradicción? Hay, desde luego, algo que está bien claro: la necesidad y la posibilidad de que se trata habrían de ser fundamentalmente compatibles, y evidentemente no lo son de una manera absoluta. Pero esto no significa que sean absolutamente incompatibles, sino tan solo que son incompatibles como absolutas, incondicionadas. Pues bien; ni la radical necesidad de optar ni la radical posibilidad de no optar se dan como incondicionadas en la «hipótesis óntica» que es nuestra sustancia. Si mi ser sustancial está sujeto, incluso cuando no soy optante en acto, a la radical necesidad de optar, es porque esta necesidad no está fundada única y exclusivamente en mí. Siempre está en mí, sin duda; pero está en mí como necesidad en que yo estoy de decidirme, *cuando* se den las condiciones suficientes, que no están todas en mí; de lo contrario, siempre estaría yo optando. O lo que es lo mismo: yo soy siempre la hipótesis (sustancia) de una necesidad hipotética (condicionada) que se da en mí, por tanto, no como en un absoluto, sino como en un ser siempre condicionable por algo distinto de mí y que en complicidad conmigo mismo puede apremiarme a optar. Eso distinto de mí y con lo cual me complico la existencia en cuanto instado a resolverme y decidirme lo es siempre algún bien finito (o, en su caso, lo que para los efectos es lo mismo: el infinito Bien, en cuanto no lo conozco cara a cara), y como bien finito puede serlo también algo susceptible de ser mío, pero que yo no lo soy. Lo que no me puede instar a decidirme es el Bien Infinito «en persona», de tal manera que yo me lo viva en mi vivirme como vivido por Él; pero ese no poder instarme a decidir no es en Él impotencia, ni resistencia en mí, sino su omnipotencia sobre mí, haciéndome que le quiera sin opción (mas no sin complicidad, porque este querer no optante es, como gozo del Bien incondicionado, justo el «querer-querer» que más puede atraerme).

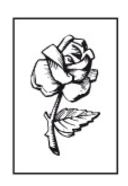
Cuando la subjetividad consciente en acto está en el trance de tener que hacer alguna opción, se encuentra, también en acto, requerida por algún bien finito (o que de hecho es aprehendido así), distinto de ella misma. Este bien me requiere, aunque al cabo yo opte por no quererle a él. *Su requerirme es ya un condicionarme, sea cualquiera la forma en la que yo reaccione libremente.* Ni mi libre reacción se puede dar sin que previamente se dé en mí la necesidad «formal» de reaccionar de una manera libre, ni el darse en mí esta necesidad formal (no la radical) puede verificarse sin que en acto se dé mi hallarme condicionado por algo que me requiere. No me basta mi fundamental necesidad de decidirme, para que yo pueda estar optando en acto. De ahí que esa necesidad sea compatible con mi fundamental posibilidad de no elegir en cuanto posibilidad que siempre

tengo como condicionada o hipotética. Incluso cuando de hecho estoy optando, sigo, por tanto, siendo, en mi ser sustancial, un sujeto capaz de no tomar decisiones cuando falten las condiciones necesarias. Y la visión de Dios tampoco me podría suprimir mi radical necesidad de elegir como necesidad hipotética de mi sustancia, porque esta continúa siendo lo mismo aunque de hecho falten las condiciones (diferentes de ella) para la decisión en acto. (Tampoco se trata aquí, en este faltar, de nada propiamente negativo. Las condiciones que en la visión de Dios me faltarían para la opción en acto no me harían, en realidad, ninguna falta, por la misma razón por la que tampoco me haría falta el optar.)

* * *

En cuanto fáctica, mi libertad es limitada. Y así debo asumirla. No soy la libertad, y hasta la misma libertad que tengo la tengo como humanamente limitada por mi manera sustancial de ser, que no es libertad, sino facticidad. Para poder optar, yo, que soy limitado, he de ser previamente requerido por seres que también son limitados (o por algo que así se me presenta en función de mi igualmente limitada manera de conocer). Y, sin embargo, soy libre. Mi facticidad-limitación es de tal índole que puede dárseme en una angustia «esencial» reveladora de mi propia apertura al irrestricto ser. Yo soy un *factum* que se trasciende sabiéndolo. *Y lo puedo saber porque mi propio trascender vital es la respuesta activa a mi ser trascendido o existido por el Ser irrestricto.* Mi hallarme abierto a este Ser —abierto por Él a Él— no es mi visión de Dios, sino el modo en que Dios me hace posible, en su respeto de mi libertad, captar y querer los seres, cualquier ser, por tanto también el mío.

[7] *Altpreussische Monatshefte,* XIX, 571 f.




Alcalá, 290. 28027 Madrid.
www.rialp.com

Conversión ebook: MT Color & Diseño, S. L.
ISBN: 978-84-321-4358-8

# Index